

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





ENHANCED BY Google

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809



LE CORPS COMME SUJET ET OBJET D'UNE HERMÉNEUTIQUE DE L'ÉDUCATION

Magali Humeau (sous la direction de)

M@gm@ vol.2 n.3 Juillet-Septembre 2004

Editorial

Le intricazioni tra corpo e conoscenza attraverso tre approcci teorici: bio-cognitivo, fenomenologico e antropologia dell'immaginario

Magali Humeau

Questa rubrica tematica di m@gm@, dedicata al corpo, è proposta dal GREPCEA (Gruppo di Ricerca sui Fenomeni Complessi dell'Insegnamento e dell'Apprendimento): un gruppo di ricercatori ci presenta alcuni studi attuali sul "posto" del corpo nei contesti educativi e formativi, accogliendo una serie di riflessioni elaborate in altri settori di ricerca. Una delle maggiori questioni poste dal GREPCEA è la seguente: "Come pensare e agire i problemi educativi e formativi rispetto a ciò che ci sfugge?" Nel contesto di questa rubrica tematica presentiamo una questione più pertinente considerando il corpo, questa nozione evidente in sé e per sé ma che nonostante tutto ci sfugge, nello studio dei contesti formativi.

Les intrications entre corps et connaissance à travers trois approches théoriques: bio-cognition, phénoménologie et anthropologie de l'imaginaire

Magali Humeau

Ce dossier spécial de m@gm@ consacré au corps est proposé par le GREPCEA (Groupe de Recherche sur les Phénomènes Complexes d'Enseignement et d'Apprentissage). Il s'agit pour ce collectif de chercheurs de diffuser ses travaux actuels sur la "place" du corps dans les situations d'éducation et de formation tout en accueillant des réflexions issues également d'autres lieux de recherche. L'une des questions majeures posées par le GREPCEA est: "Comment penser et agir les problèmes éducatifs et de formation avec ce qui nous échappe?" Dans le cadre de ce numéro, nous posons la question plus précise

de la prise en compte du corps, cet allant de soi qui pourtant nous échappe, dans l'étude des situations de formation.

Approccio del corpo e dello spazio fenomenologico

Magali Humeau

Lo spazio è indivisibile dall'esperienza corporea, dalla motricità. Attraverso l'approccio fenomenologico, concepiamo lo spazio come appartenente alla totalità Ego-mondo, totalità che non può essere ridotta. Lo spazio risiede nell'essere, l'essere che è insieme soggetto ed oggetto, essere incarnato attraverso l'essenza dello spazio. Si tratta di un essere-nel-mondo e non di un essere-al-di-fuori-del-mondo. Lo spazio che partecipa alla costituzione di questo essere è, dunque, insieme interiore ed esteriore al soggetto. E' soggettivo ma è, anche, oggettivo poiché permette di riordinare, di definire lo spazio di tutte le cose.

Approche du corps et de l'espace phénoménologique

Magali Humeau

L'espace est indissociable de l'expérience corporelle, de la motricité. Avec l'approche phénoménologique, nous concevons l'espace comme appartenant à la totalité Ego-monde, totalité qui ne peut être réduite. L'espace réside dans l'être, l'être étant à la fois sujet et objet, être incarné donc par essence spatial. Il s'agit d'un être au monde et non d'un être en dehors du monde. L'espace qui participe à la constitution de cet être est donc à la fois intérieur et extérieur au sujet. Il est subjectif mais il est aussi objectif puisqu'il permet de ranger, de définir la place de toute chose.

Il corpo della strega

Georges Bertin

Come già evidenziato a proposito di altre pratiche, il sabba, attività ludica profana, religiosa, conferiva a ciascuno la possibilità di giocare efficacemente con la dinamica di un mondo da cui emergeva una figura archetipica, la strega, principale attore di questa danza in tondo. Il sabba era, dunque, uno dei luoghi ove si cristallizzavano le figure del proibito, questo per il suo carattere sacro, per la violenza istituzionale che presiedeva alla formazione dei rapporti sociali, e conferiva anche, per le caratteristiche di protesta che rivela, un'immagine sempre esaltante della capacità delle società a resistere. Il problema della nostra epoca ove rifioriscono le streghe nelle più svariate forme è, forse, quello di riallacciarsi con la dimensione gruppale dei nostri svaghi, nelle loro differenti forme e, contemporaneamente, con perdita di energia, a quanto presiedeva ai sabba e alla loro risoluzione sacrificale. In contro-corrente ai modelli meccanici che assegnano dei limiti precisi e funzionali ai corpi asserviti ad un ideale di controllo, il corpo sabbatico con la sua enfasi sulle posizioni limite (ciò che si rimproverava d'altronde alle streghe), era veramente corpo mistico.

Le corps de la sorcière

Georges Bertin

Comme cela a pu être établi à propos d'autres pratiques, le sabbat, activité ludique profane, religieuse, donnait à chacun la possibilité de jouer efficacement avec la dynamique d'un monde dont émergeait une figure archétype, la sorcière, acteur principal de cette rondanse. Le sabbat était ainsi un des lieux où se cristallisait les figures de l'interdit, il le devait à son caractère sacré, à la violence institutionnelle qui présidait alors à la mise en forme des rapports sociaux, il nous donnait aussi, par les capacités de protestation qu'il révèle, une image finalement toujours exaltante de la capacité des sociétés à résister. Le problème de notre époque où refleurissent les sorciers sous des formes variées est peut-être de renouer avec la dimension groupale de nos ébats, en leurs diverses formes et en même temps avec la perte d'énergie, celle-là même qui présidait et aux sabbats et à leur résolution sacrificielle.

Una tecnica di rilassamento dalle teorie di W. Reich

Chantal Bauduin

Tenendo conto degli aspetti psichici, somatici, neuro-vegetativi dei conflitti interni, l'analisi reichiana

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

ristabilisce l'uomo nella sua globalità ed in questa ci appare ancora oggi molto pertinente. Ci autorizza ad uscire dalle separazioni corpo e spirito, oggettivo e soggettivo, realtà interiore e realtà esteriore nelle quali può intrattenerci la razionalizzazione degli affetti da una parte e/o la loro medicalizzazione dall'altra. Essa ci invita sulla strada dell'esperienza: si tratta di riconoscere la vita in noi, di "rilassarla" (nel senso di liberare un prigioniero) e di potenziare i processi d'auto-guarigione. In questo senso, essa ci invita a ritrovare una certa forma d'auto-regolazione e di responsabilità, per noi stessi, e nell'ambiente sociale e culturale nel quale agiamo.

Une pratique de relaxation au travers des apports théoriques de W. Reich

Chantal Bauduin

En tenant compte des aspects psychiques, somatiques, neuro-végétatifs des conflits internes, l'analyse reichienne rétablit l'homme dans sa globalité et en cela elle nous paraît encore aujourd'hui très pertinente. Elle nous autorise à sortir des clivages corps et esprit, objectif et subjectif, réalité intérieure et réalité extérieure dans lesquels peut nous entretenir la rationalisation des affects d'une part et/ou leur médicalisation de l'autre. Elle nous invite à la voie de l'expérience: il s'agit de reconnaître la vie en nous, de la "relaxer" (au sens où on libère un prisonnier) et de potentialiser les processus d'auto-guérison. Dans ce sens, elle nous convie à retrouver une certaine forme d'auto-régulation et de responsabilité, à la fois pour nous-même, et dans le milieu social et culturel dans lequel nous agissons.

Le stelle in tasca: del desiderio di corpi vissuti e d'immaginari nello spazio relazionale e di cura

Orazio Maria Valastro

Rispetto ad un corpo sociale che ha respinto e dissimulato storicamente la sofferenza psichica è necessario riconsiderare i corpi individuali, un tempo esclusi, senza circoscrivere per questo lo spazio relazionale, uno spazio pensato sia come spazio di cura sia come spazio di salute mentale, alle pratiche d'inclusione sociale che sviluppano dei progetti per l' "altro" ma indifferenti ai progetti esistenziali degli individui. Non si tratta di colmare delle insufficienze, di dare risposte a delle esigenze, quanto di rendere agli individui la capacità di desiderare, di sperare con uno slancio autentico di raggiungere le stelle per riprendere in mano il loro destino, di situarsi in una possibilità, un'opportunità di ascolto di quello che essi desiderano fare e di farlo.

Les étoiles dans ma poche: du désir de corps vécu et d'imaginaires dans les espaces relationnels et de soins

Orazio Maria Valastro

Dans un corps social ayant rejeté et dissimulé historiquement la souffrance psychique il faudra considérer les corps individuels autrefois exclus sans borner pour autant l'espace relationnel, un espace envisagé soit comme espace de soins soit comme espace de santé mentale, aux pratiques d'inclusion sociale développant des projets pour l' "autre" mais indifférentes aux projets existentiels des individus. Il s'agit moins de combler des manques, de répondre à des nécessités: il s'agit plutôt de rendre aux individus la capacité de désirer, de souhaiter avec un élan authentique d'atteindre les étoiles pour reprendre en main leur destin, se situer dans une possibilité, une opportunité d'écoute de ce qu'ils désirent faire et de le faire.

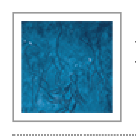
Accompagnamento iniziativo e percorsi di formazione nella facoltà di medicina

Philippe Bagros

La formazione pratica ha un posto importante in medicina. È un confronto con la realtà, che non è artificiale, come spesso sono le metodologie. È emozionalmente forte, modifica la personalità: è una formazione iniziatica. Ma vedremo che non è un accompagnamento. Il contatto con la sofferenza, imprescindibile dall'esercizio della medicina, dovrebbe far sviluppare l'accompagnamento, tanto quello degli studenti quanto quello dei pazienti. Purtroppo ciò ha trovato resistenza, e questo ha fatto sì che, al contrario, l'accompagnamento sia stato respinto con argomentazioni forti.

Accompagnement initiatique et récits de formation en faculté de médecine





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Philippe Bagros

La formation pratique tient une place importante en médecine. C'est une confrontation à la réalité qui n'est pas artificielle comme le sont souvent les travaux dirigés. Elle est émotionnellement forte, modifie les personnalités: c'est une formation initiatique. Mais nous verrons que ce n'est pas un accompagnement. La confrontation à la souffrance, indissociable de l'exercice de la médecine devrait faire développer l'accompagnement, aussi bien celui des étudiants que celui des patients. Mais elle a plutôt amené des résistances qui font au contraire que l'accompagnement en est rejeté au profit de défenses pesantes.

Storie di corpi abitati: dinamica della costruzione del sé

Chantal Clercier

Che cosa resta del rapporto di ciascuno con il proprio corpo, la propria storia, il proprio immaginario in questa costruzione dell'identità che è in gioco? La comprensione della costruzione del sé nella sua complessa dinamica, può pensarsi e dispiegarsi nei processi formativi? Mi auguro d'interrogare questa trama tra l'esteriore e l'interiore in questi fili ingarbugliati che collegano al sé. Molti individui sono alla ricerca di un'unità che riconcili l'immagine che hanno di loro stessi e quella che gli altri hanno di loro. L'uomo desidera, soprattutto poter riunire questi suoi tre aspetti: ciò che egli è, ciò che mostra, e come vorrebbe essere percepito. Che la sua persona formi un tutto incondizionato in ogni parte di questo tutto! È a questa questione che cercherò di rispondere.

Histoires de corps habités: dynamiques de construction de soi

Chantal Clercier

Qu'en est-il du rapport de chacun à son corps, son histoire, son imaginaire dans cette construction de l'identité qui est en jeu. Cet apprentissage de la construction de soi dans sa dynamique complexe, peut-il se réfléchir et se mettre en forme en cours de formation? Je souhaite interroger ce tissage entre l'extérieur et l'intérieur dans ces fils tendus qui relient à soi. Beaucoup d'individus sont à la recherche d'une unité qui réconcilierait leur propre image qu'ils ont d'eux-mêmes et celle qu'autrui à d'eux. L'homme désire, surtout pouvoir réunifier ces trois aspects de lui: ce qu'il est, ce qu'il montre, et comment il voudrait être perçu. Que sa personne forme un tout inconditionnellement dans chaque partie de ce tout! C'est à cette question que je vais tenter de répondre.

Emozione e somatizzazione

Sabine Parmentelot

Consacreremo la prima parte di quest'articolo alle manifestazioni corporee dell'emozione. La psicologia sperimentale, insieme alla neuro-biologia, hanno evidenziato le differenti risposte corporee più o meno percettibili. Ma al di là di queste manifestazioni puramente oggettive le cui percentuali e oscillazioni possono essere valutate, misurate ... E' l'aspetto soggettivo e le loro ripercussioni che c'interessa. Quali significati possono avere le emozioni per la persona che le prova? Questi temi saranno l'oggetto della seconda parte. Ci situiamo in quanto ricercatori che interrogano altri soggetti, ma è evidente che non possiamo fare astrazione delle nostre passioni.

Émotion et somatisation

Sabine Parmentelot

Nous consacrerons la première partie de cet article aux manifestations corporelles de l'émotion. La psychologie expérimentale, puis la neurobiologie ont mis en lumière les différentes réponses corporelles plus ou moins perceptibles. Mais au-delà de ces manifestations purement objectives dont les taux, les amplitudes peuvent être évalués, mesurés ... C'est l'aspect subjectif et leurs répercussions qui nous intéresse. Quelles significations peuvent avoir les émotions pour la personne qui les éprouve? Ces points feront l'objet de la deuxième partie. Nous nous situons en tant que chercheur qui interroge d'autres sujets, mais il est évident que nous ne pouvons faire abstraction de nos propres émotions.

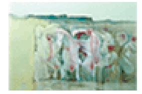
M@GM@ ISSN 1721-9809

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali









Il corpo come soggetto e oggetto di un'ermeneutica dell'educazione
Magali Humeau (a cura di)
M@gm@ vol.2 n.3 Luglio-Settembre 2004

LE INTRICAZIONI TRA CORPO E CONOSCENZA ATTRAVERSO TRE APPROCCI TEORICI: BIO-COGNITIVO, FENOMENOLOGICO E ANTROPOLOGIA DELL'IMMAGINARIO

(Traduzione Orazio Maria Valastro)

Magali Humeau

magali.humeau@wanadoo.fr
Dottoranda in Scienze dell'Educazione all'Università degli Studi di Pau - Pays de l'Adour, sotto la direzione di Frédérique Lerbet Séréni; Formatrice e consulente al Cafoc di Poitiers, Francia; Membro del Grepcea (Gruppo di Ricerca sui Fenomeni Complessi dell'Insegnamento e dell'Apprendimento); Membro del CRAI (Circolo di Ricerca in Antropologia dell'Immaginario), Angers, Francia.

M@gm@ ISSN 1721-9809

Home M@GM@
Vol.2 n.3 2004
Archivio
Autori
Numeri Pubblicati
Motore di Ricerca
Progetto Editoriale
Politica Editoriale
Collaborare
Redazione
Crediti
Newsletter
Copyright

Questa rubrica tematica di m@gm@, dedicata al corpo, è proposta dal GREPCEA (Gruppo di Ricerca sui Fenomeni Complessi dell'Insegnamento e dell'Apprendimento): un gruppo di ricercatori ci presenta alcuni studi attuali sul "posto" del corpo nei contesti educativi e formativi, accogliendo una serie di riflessioni elaborate in altri settori di ricerca. Il GREPCEA, diretto da Dominique Violet [1], associato ai Centri Federati del Greco-Cri [2], quest'ultimo è inoltre presieduto da Gilbert Durand e Michel Maffesoli, riunisce dei ricercatori [3] in scienze dell'educazione attorno ad una problematica scientifica comune: considerare la complessità in atto in ogni contesto educativo, assumendo ugualmente quella parte oscura che rende impossibile e addirittura inconcepibile interpretare del tutto i contesti educativi. La metodologia è definita ermeneutica nella misura in cui la postura scientifica consiste nell'interpretare e comprendere le organizzazioni cognitive e sociali, integrando sia i modelli classici sia quelli che si riferiscono alle dimensioni simboliche e immaginarie. Una delle maggiori questioni poste dal GREPCEA è la seguente: "Come pensare e agire i problemi educativi e formativi rispetto a ciò che ci sfugge?" Nel contesto di questa rubrica tematica presentiamo una questione più pertinente considerando il corpo, questa nozione evidente in sé e per sé ma che nonostante tutto ci sfugge, nello studio dei contesti formativi. In quest'editoriale noi proponiamo, per l'appunto, diversi percorsi teorici sollecitando delle riflessioni sulle relazioni d'interazione tra corpo e conoscenza, che sono sviluppati in questa rubrica tematica di m@gm@. Ci riferiremo in un primo momento

agli studi bio-cognitivi, poi all'approccio fenomenologico, e infine all'antropologia dell'immaginario. Vedremo come ognuno di questi approcci costituisce un' "apertura" del concetto di conoscenza, dunque un'apertura epistemologica attraverso la questione del corpo.

Concepire il posto del corpo nella cognizione, e allo stesso tempo la sua parte impenetrabile, sembra andare contro corrente rispetto a quei modelli delle scienze cognitive che fino ad oggi hanno influenzato le scienze dell'educazione; pensiamo ai lavori prodotti dalla prima cibernetica con le teorie dell'informazione e della comunicazione. In base a queste correnti, in effetti, prevale il concetto della logica formale. La cognizione è quindi ridotta alle operazioni formali, sbarazzata da ogni contenuto come da ogni incarnazione e conoscere equivale ad effettuare dei calcoli su dei simboli concepiti come dei codici logici la cui sede è il cervello. La cognizione è pensata e concepita come un trattamento dell'informazione originata dal mondo esterno (Varela, 1988 - Dupuy, 1994). Per il connettivismo, altra corrente delle scienze del cognitivismo, la sede della cognizione è ugualmente il sistema neuronale concepito tuttavia come un sistema globale dove i suoi elementi sono in interazione permanente (Varela, 1988). Per questo modello il corpo è ugualmente ridotto al sistema neuronale. Una terza corrente delle scienze della cognizione, l'approccio bio-cognitivo, si oppone alle due precedenti (Varela, 1988). Questa corrente è emersa negli anni settanta e si sviluppa dagli anni ottanta grazie a dei ricercatori fondatori come Maturana e Varela. La volontà di quest'ultimo è di collegare finalmente la scienza dello spirito all'esperienza umana (Varela, 1993), ricercando la **corporeità della conoscenza**: una struttura vissuta, il luogo incarnato dei meccanismi cognitivi. La conoscenza, da allora, non è più ridotta al cervello ed ai suoi neuroni. Questo progetto necessita sia un approccio scientifico, che le scienze cognitive padroneggiano, sia un approccio pratico del vissuto, che Varela ricerca nella meditazione buddista conciliando l'approccio scientifico e l'esperienza quotidiana. Varela riprende il concetto d'incompletezza introdotto da Gödel nel 1929, per assegnare dei modelli ai sistemi viventi e comprenderne la loro complessità. La cognizione, per Varela, è indissociabile dalla vita: ogni sistema vivente che possiede delle capacità motrici possiede un sistema cognitivo. Piaget, al contrario, pensa il passaggio dal biologico al cognitivo come una continuità cronologica [4], Varela li concepisce invece come coestensivi.

Varela s'interessa ai sistemi cognitivi incarnati, che hanno un corpo e vivono in un ambiente, e non ai sistemi indipendenti, totalmente decontestualizzati, tali come li intendono le scienze cognitive. L'autonomia dei sistemi cognitivi diventa circoscritta ad un contesto. Egli scrive così a proposito dell'intelligenza artificiale: "Uno dei promotori della robotica incarnata è Rodney Brooks, il direttore del Laboratorio d'intelligenza artificiale del Massachusetts Institute of Technology (MIT). Una decina d'anni addietro, ha lanciato una specie di dichiarazione di guerra affermando che riusciremmo a fare dei robot realmente autonomi soltanto se fossero incarnati in un contesto materiale, situati in un mondo sensibile, in assenza di una rappresentazione del mondo. E non si tratterebbe di un mondo definito da una lista di proprietà, come si fa abitualmente nelle simulazioni informatiche." [5] Secondo questo modello bio-cognitivo, la conoscenza è incarnata, indissociabile dal sistema biologico e dal suo ambiente. Ma la critica che Varela fa al cognitivismo e al connettivismo è prima di tutto filosofica. Egli si fonda di conseguenza sull'approccio fenomenologico. Le due correnti delle scienze della cognizione, a suo avviso, il cognitivismo e il connettivismo, concordano con il pensiero occidentale il quale presuppone che il mondo esiste e che la conoscenza ne è un riflesso, come se il soggetto e il suo mondo fossero due entità ben distinte, fondamento del positivismo il quale postula che il soggetto conoscente è separato dall'oggetto della conoscenza al quale egli accede tramite osservazione oggettiva.

Varela formula la sua critica riferendosi alla fenomenologia di Heidegger e Merleau-Ponty. La nostra conoscenza del mondo, secondo quest'ultimo, è un processo continuo d'interpretazione dall'interno stesso di questo mondo al quale noi non possiamo sfuggire. Il mondo dal quale noi traiamo il nostro sapere è un mondo che noi abitiamo. Noi non possiamo pretendere di venirne fuori per osservarlo. Poiché soggetto noi apparteniamo al mondo e questo mondo, per di più, è in noi. Il nostro corpo conoscente è incluso in queste cose visibili. Vede ed è lui stesso visto da ciò che lo circonda. Vede e si vede vedente. Noi vediamo dal centro delle cose poiché noi siamo una di queste stesse cose. E' in quest'enigma tra "vedente-visibile" che Merleau-Ponty studia la pittura (Merleau-Ponty, 1964). La visione manifesta si sdoppia in una visione "segreta": attraverso questa ricongiunzione del corpo vedente e visibile, la visione non produce semplicemente in noi una raffigurazione del mondo. La pittura permette di accedere a quest'interiorità dell'essere, contiene questa duplicità del sentire. Mostra ciò che è invisibile: la trama dell'Essere, la visione interiore del pittore che non è univoca, ma che si riferma su se stessa, ribaltando interiorità ed esteriorità corporea e identitaria, il pittore vedente e al tempo stesso visibile al mondo. Varela fa di questa posizione filosofica un vera problematica di ricerca avente delle conseguenze sulle applicazioni concrete della ricerca (Varela, 1993). La sua posizione non può ridursi ad un punto di vista filosofico, ed è questo che è appassionante nel suo approccio. Egli adotta una posizione filosofica che gli permette di sviluppare un approccio scientifico.

Il suo punto di vista critico rinvia ad un'epistemologia che pone da una parte l'inseparabilità del soggetto e del suo oggetto e dall'altra parte quella del corpo e dello spirito. Vi ritroviamo i legami d'implicazione sviluppati par René Lourau attraverso il pensiero transduttivo. Quest'autore riprende da Simondon il concetto di transduzione per pensare la relazione soggetto/oggetto che non è una coppia stabile ma metastabile, la metastabilità indica la dinamica all'opera nella materia, gli organismi e lo spirito, dinamiche aventi l'apparenza della stabilità (percezione delle cose stabili, permanenti, regolari, invarianti) ma senza la quale

niente sarebbe né accadrebbe. Il soggetto e l'oggetto sono due poli estremi, dei termini o limiti, tra i quali un movimento avviene, successione di potenzializzazioni e attualizzazioni, passaggi da un termine all'altro per localizzazioni e confusioni di termini. Queste oscillazioni sono l'immagine dell'essere nella sua individualizzazione preso tra i due termini della localizzazione, la nascita e la morte, al di là dei quali si delocalizza, prima e dopo. La transduzione permette di pensare il tempo e gli avvenimenti ordinari che fanno che noi tentiamo di costituirci senza mai arrivarci veramente, presi nell'implicazione delle nostre vite. Così, secondo quest'autore, il pensiero transduttivo, che opera fuori di qualsiasi piano d'insieme, dovrebbe permettere di passare dalla logica al biologico, dalla fisica al vivente, dallo psichico al sociale, di percepirne i processi di sviluppo continuo (Lourau, 1997, pagina 32). Dovrebbe autorizzare a considerare il corpo nei processi cognitivi, tra spirito e materia.



L'ultimo approccio che noi suggeriamo, infine, per considerare il corpo nelle ricerche delle scienze dell'educazione è quella dell'antropologia dell'immaginario. David Le Breton presenta il corpo sia come finzione inafferrabile sia come termine già carico di significato e d'immaginario sociale: "il corpo è innanzi tutto una struttura simbolica." (Le Breton, 1992, pagina 33) La posizione del ricercatore non è un partito preso per o contro il corpo (corpo biologico, corpo sociale ...) ma la ricerca d'immaginari di cui è il luogo centrale. Il corpo possiede una pertinenza euristica. Non è un oggetto in sé sebbene l'esistenza sia innanzi tutto corporea. David Le Breton mette l'accento su questo paradosso proprio al corpo: è fondamentale, "sembra evidente ma niente finalmente è più inafferrabile." (Le Breton, 1992, pagina 29) Ritroviamo nei lavori di Gilbert Durand questo posto privilegiato del corpo nell'immaginario. Ma prima dobbiamo ricordare che l'immaginario è secondo questo stesso autore instauratore della vita psichica nel suo insieme, partecipa dunque della conoscenza e del sapere, siano formali o meno, esoterici o essoterici. Secondo Durand, l'origine del significato deve essere ricercata nelle dominanti vitali. (Durand, 1960, pagina 415) E più precisamente, egli parte dall'ipotesi seguente: tre dominanti riflesse costituiscono le matrici sensorimotorie nelle quali le rappresentazioni s'integrano. Queste dominanti sono fuoriuscite dalla riflessologia:
- dominante di posizione: innalzamento, verticalità;
- dominante di nutrimento: digestiva, suggere, labiale;
- dominante copulativa: sessuale o ciclica, sotto il segno del ritmo.

Queste sono costitutive di schemi, specie di simboli motori, degli scheletri dinamici dell'immaginazione. Durand sottolinea che il corpo intero grazie alla sua motricità partecipa alla formazione dell'immaginario. (Durand, 1960, pagina 50) Le immagini producono pertanto significato quando sono in collegamento con questi schemi originari. Un'ipotesi analoga è stata enunciata da Mark Johnson [6] e ripresa da Varela il quale afferma che gli esseri umani "possiedono delle strutture cognitive molto generali, definite schemi d'immagini cinestetiche: ad esempio, lo schema del recipiente, lo schema della parte e del tutto, e lo schema della sorgente, della via e della finalità. Questi schemi hanno origine dall'esperienza corporea (...) e possono essere proiettati metaforicamente in modo tale da strutturare una vasta sequenza di ambiti cognitivi." (Varela, 1993, pagina 241) Osserviamo di conseguenza che il significato attribuito ad un simbolo dell'immaginario non ha niente di arbitrario, è intimamente legato a dei riflessi corporei. Durand propone un altro luogo tra il livello sensorimotorio e il livello della rappresentazione, luogo che deriva dal precedente. Egli postula che la rappresentazione propria all'immaginario conserva questa in distinzione del significante e del significato propria allo schema motorio e che Piaget ha individuato. E questo ci conduce a ciò che Piaget definisce giustamente le operazioni infralogiche, costitutive dello spazio e del tempo, che non possono disfarsi totalmente dell'immagine, a metà strada tra il pensiero intuitivo e il pensiero irrazionale.





M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

A partire da questi tre approcci teorici (il modello bio-cognitivo, l'approccio fenomenologico e l'antropologia dell'immaginario) la questione del corpo può essere integrata a quella della conoscenza per concepire quest'ultima come incarnata e instaurata dall'immaginario. Questa questione, al contrario, non può essere totalmente risolta. Il corpo, in effetti, è parte di quelle "cose" che il ricercatore non può cogliere. Com'è possibile e pensabile, allora, parlare del corpo, quest'evidenza che si evita? Come "considerare" quest'oggetto di conoscenza che è anche soggetto conoscente? Il corpo, per sua natura singolare, interroga immediatamente il posto del suo osservatore. Pensare il corpo è dunque pensare la parte nascosta, l'inafferrabile, è assumere la parte inaccessibile che ci abita, affermazione altrettanto più sconvolgente giacché il corpo è precisamente quello che noi vediamo di noi stessi. Il corpo è ancora più di questo, è un sistema biologico e cognitivo, sempre mobile, che cresce e invecchia, ma anche simbolico, egli ci lega in permanenza a quell'inaccessibile che è la nostra stessa morte. E' dunque ugualmente religioso nella misura in cui mette in rapporto il nostro mondo profano e l'altro mondo al quale noi non possiamo pretendere accedere.

Attraverso questa posizione critica rispetto alla separazione realizzata nel XIV e XVII secolo tra corpo e spirito, tra uomo e cosmo, è un duplice ritorno che noi speriamo mettere in prospettiva nella rubrica tematica di m@gm@:
- ritorno ad un pensiero incarnato, ignorato dalla prima cibernetica, questa scienza dello spirito sempre dominante nei modelli pedagogici in auge, che limita la cognizione al cervello e al trattamento dell'informazione. Questo ritorno allo spirito incarnato è realizzato oggi, in parte, dalla corrente bio-cognitiva.
- Ritorno ad un corpo capace di conoscere, corpo spirituale e trascendente, "luogo" dell'immaginario simbolico. Questo corpo è concepito come inseparabile dal suo mondo immanente e trascendente, è un corpo cosmico come il corpo della strega [7].

Il concetto di conoscenza, centrale nelle scienze dell'educazione, può così intendersi. Il soggetto in formazione deve essere considerato sia come un soggetto incarnato, capace in ogni modo di conoscere poiché è un essere vivente, un sistema biologico, sia come parte integrante del mondo che apprende, dunque apprendendo lui stesso secondo una "strana curvatura" (Hofstadter, 1979) - come la strega descritta da Gödel - che svela l'incompletezza propria ad ogni sistema cognitivo concepito come incarnato. Noi siamo dunque lontani dalla pedagogia per obiettivi fuoriuscita dalle tesi behavioriste e dalla prima cibernetica, e sempre in auge nelle pratiche formative, dove il sistema cognitivo resta limitato ad un sistema controllabile dal formatore.

Recenti ingegnerie della formazione valutano delle aperture simili a quelle che noi proponiamo e si fondano sulla seconda cibernetica che concepisce il processo della cognizione come autonomo, cioè a dire, capace di determinarsi da se stesso. Basti pensare, in particolare, ai lavori di Georges Lerbet che scrive: "apprendere mi sembra come terminarsi nell'indeterminazione." (Lerbet, 1988, pagina 129) Insiste sull'importanza di considerare, nei contesti di apprendimento, il "significato interiore" (Lerbet, 1981), e noi aggiungiamo, sapere incarnato indissociabile da un immaginario sottostante. E questo movimento si realizza attraverso degli "approcci di comparazione (dove ciascuno è investito nel fulcro dell'altro senza esservi ridotto), [che] partecipano all'elaborazione della condivisione dei saperi (rotture del linguaggio), rinforzando complementariamente le continuità significative autonome (conoscenza intima)." (Lerbet, 1995, pagina 141)

NOTE

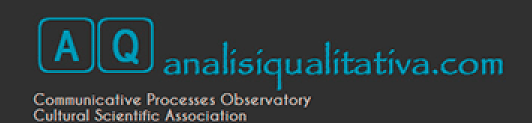
1] Professore-ricercatore all'Università di Pau-Pays de l'Adour.
2] Sito web del Greco-Cri:
www.univ-perp.fr/cgi-bin/scripts-asp/cloup.asp?urltarget=/lsh/rch-lsh.htm
3] Dottoranti, post-dottorandi, professori-ricercatori.
4] Si tratta di una continuità corporea: per Piaget, il sistema biologico precede il sistema cognitivo. Cf. Piaget, 1937.
5] Intervista a Varela a cura di Hervé Kempf, 1988.
6] Ricercatore in neuroscienze, sullo sviluppo cognitivo dell'infanzia. Citato da Varela, 1993, pagina 241.
7] Cf. nell'articolo di Georges Bertin: "Il corpo della strega":
www.analisiqualitativa.com/magma/0203/article_02.htm

BIBLIOGRAFIA

Dupuy Jean-Pierre, Aux origines des sciences cognitives, Paris, La découverte, 1994.
Durand Gilbert (1960), Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Dunod, 1992, 535 p.
Hofstadter Douglas (1979), Gödel, Escher, Bach: Les Brins d'une Guirlande Eternelle, tr. Fr., Paris, InterEditions/Masson, 1985, 883 p.
Kempf Hervé, "Entretien avec Francisco Varela", in La Recherche, n.308, Avril 1998, p.109-112, consulté sur Internet: www.overdream.com/html/varela.htm
Le Breton David (1992), La sociologie du corps, Paris, PUF, Que sais-je?, 2002, 127 p.
Lerbet Georges, L'insolite développement, éditions Universitaires UNMFREO, 1988, 207 p.
Lerbet Georges, Bio-cognition, formation et alternance, Paris, L'Harmattan, 1995 181 p.
Legroux Jacques, De l'information à la connaissance, Paris, UNMFREO, Mésonance, n.1-IV, 1981, 379 p.
Lourau René, Implication transduction, Paris, Anthropos, 1997, 198 p.
Merleau-Ponty Maurice (1945), Phénoménologie de la perception, Paris, Edition Gallimard, 1998, 531 p.
Merleau-Ponty Maurice (1964), L'œil et l'esprit, Paris, Edition Gallimard, 1985, 92 p.
Piaget Jean (1937), La construction du réel chez l'enfant, Paris, Delachaux et Nieslé, 1996, 342 p.
Varela Francisco J. (1988), Invitation aux sciences cognitives, tr. Fr., Paris, Seuil, 1996, 126 p.
Varela Francisco J., Thomson Evan, Rosch Eleanor, L'inscription corporelle de l'esprit, Paris, Seuil, 1993.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



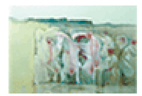




Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales



Premio Critica d'Avanguardia Orazio Maria Valastro
Poetiche contemporanee del dissenso: immaginari del corpo autobiografico







Le corps comme sujet et objet d'une herméneutique de l'éducation
Magali Humeau (sous la direction de)
M@gm@ vol.2 n.3 Juillet-Septembre 2004

LES INTRICATIONS ENTRE CORPS ET CONNAISSANCE A TRAVERS TROIS APPROCHES THÉORIQUES: BIO-COGNITION, PHÉNOMÉNOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE DE L'IMAGINAIRE

Magali Humeau

magali.humeau@wanadoo.fr
Doctorante en Sciences de l'Education, Université de Pau et des Pays de l'Adour, sous la direction de Frédérique Lerbet Séréni; Formatrice consultante au Cafoc de Poitiers, France; Membre du GREPCEA (Groupe de Recherche sur les Phénomènes Complexes d'Enseignement et d'Apprentissage); Membre du CRAI (Cercle de Recherche en Anthropologie de l'Imaginaire, Angers, France).

Ce dossier spécial de m@gm@ consacré au corps est proposé par le GREPCEA (Groupe de Recherche sur les Phénomènes Complexes d'Enseignement et d'Apprentissage). Il s'agit pour ce collectif de chercheurs de diffuser ses travaux actuels sur la "place" du corps dans les situations d'éducation et de formation tout en accueillant des réflexions issues également d'autres lieux de recherche. Le GREPCEA, dirigé par Dominique Violet [1], fait partie des Centres Fédérés du Greco-Cri [2], lui-même présidé par Gilbert Durand et Michel Maffesoli. Il réunit des chercheurs [3] en sciences de l'éducation autour d'une problématique scientifique commune: prendre en compte la complexité à l'œuvre dans toute situation éducative, donc également assumer la part d'ombre qui rend impossible et même inenvisageable de clarifier absolument les situations éducatives. La méthodologie est dite herméneutique dans la mesure où la posture scientifique consiste à interpréter et comprendre les organisations cognitives et sociales en intégrant aussi bien les modèles classiques que ceux se référant aux dimensions symboliques et imaginaires. L'une des questions majeures posées par le GREPCEA est: "Comment penser et agir les problèmes éducatifs et de formation avec ce qui nous échappe?" Dans le cadre de ce numéro, nous posons la question plus précise de la prise en compte du corps, cet allant de soi qui pourtant nous échappe, dans l'étude des situations de formation. Pour cela, nous proposons dans cet éditorial plusieurs entrées théoriques amorçant des réflexions sur les liens d'intrication entre corps et connaissance, qui seront, pour certaines, développées dans le cadre de ce numéro thématique de m@gm@. Nous nous appuyons dans un premier temps sur les travaux de la bio-cognition, puis sur l'approche phénoménologique, enfin nous nous référerons à l'anthropologie de l'imaginaire. Nous verrons que chacune d'entre elles constitue une "ouverture" du concept de connaissance, donc une ouverture

épistémologique, à travers la question du corps.

Assumer la place du corps dans la cognition ainsi que sa part d'ombre semble aller à contre courant des modèles des sciences cognitives qui ont jusqu'à aujourd'hui marqués les sciences de l'éducation; nous pensons aux travaux issus de la première cybernétique avec les théories de l'information et de la communication. En effet, selon ces courants, la pensée qui prime est celle de la logique formelle. La cognition est donc réduite aux opérations formelles, débarrassées de tout contenu comme de toute incarnation et connaître revient à effectuer des calculs sur des symboles conçus comme des codes logiques dont le siège est le cerveau. La cognition est conçue comme un traitement de l'information venue du monde extérieur (Varela, 1988 - Dupuy, 1994). Pour le connexionnisme, autre courant des sciences de la cognition, le siège de la cognition est également le système neuronal mais conçu comme un système global où ses éléments sont en interactions permanentes (Varela, 1988). Pour ce modèle-ci également, le corps est réduit au système neuronal. Un troisième courant des sciences de la cognition, l'approche bio-cognitive, s'oppose aux deux précédents (Varela, 1988). Ce courant a émergé dans les années soixante-dix et se développe depuis les années quatre-vingts avec comme chercheurs initiateurs Maturana et Varela. La volonté de ce dernier est de lier enfin une science de l'esprit à l'expérience humaine (Varela, 1993), en recherchant la **corporéité de la connaissance**: une structure vécue, le lieu incarné des mécanismes cognitifs. Dès lors, la connaissance n'est plus réduite au cerveau et ses neurones. Ce projet nécessite à la fois une démarche scientifique, ce que les sciences cognitives maîtrisent, et une approche pratique du vécu, ce que Varela va chercher dans la méditation bouddhique en conciliant l'approche scientifique et l'expérience quotidienne. Varela reprend le concept d'incomplétude introduit par Gödel en 1929, pour modéliser les systèmes vivants et en comprendre la complexité. Pour Varela, la cognition est indissociable de la vie: tout système vivant qui possède des capacités de motricité possède un système cognitif. Tandis que Piaget pense le passage du biologique au cognitif dans une continuité chronologique [4], Varela les conçoit comme coextensifs.

Varela s'intéresse aux systèmes cognitifs incarnés, c'est-à-dire ayant un corps et vivant dans un environnement, et non aux systèmes indépendants, totalement décontextualisés, tels que les entendent les sciences cognitives. L'autonomie des systèmes cognitifs devient relative à un contexte. Ainsi, il écrit à propos de l'intelligence artificielle: "Un des promoteurs de la robotique incarnée est Rodney Brooks, le directeur du Laboratoire d'intelligence artificielle du Massachusetts Institute of Technology (MIT). Il y a une dizaine d'années, il a lancé une espèce de déclaration de guerre en affirmant qu'on ne réussirait à faire des robots vraiment autonomes que s'ils étaient incarnés dans un contexte matériel, situés dans un monde sensible, sans une représentation du monde. Et il ne s'agissait pas d'un monde défini par une liste de propriétés, comme on le fait habituellement dans les simulations informatiques." [5] Donc selon ce modèle de la bio-cogition, la connaissance est incarnée, indissociable du système biologique et de son environnement. Mais la critique que Varela fait du cognitivisme et du connexionnisme est avant tout philosophique. Il s'appui pour cela sur l'approche phénoménologique. Selon lui, les deux courants des sciences de la cognition, le cognitivisme et le connexionnisme, sont dans la lignée de la pensée occidentale qui présuppose que le monde existe et que la connaissance en est un reflet, comme si le sujet et son monde étaient deux entités bien distinctes, fondement du positivisme qui postule que le sujet connaissant est séparé de l'objet de connaissance auquel il accède par observation objective.

Varela formule sa critique en se référant à la phénoménologie avec Heidegger et Merleau-Ponty. Selon ce dernier, notre connaissance du monde est un processus continu d'interprétation de l'intérieur même de ce monde auquel nous ne pouvons échapper. Le monde d'où nous tirons notre savoir est un monde que nous habitons. Nous ne pouvons prétendre en sortir pour l'observer. En tant que sujet nous appartenons au monde et en plus, ce monde est en nous. Notre corps connaissant compte au nombre des choses visibles. Il voit et il est lui-même vu par ce qui l'entoure. Il voit et il se voit voyant. Nous voyons du milieu des choses puisque nous sommes l'une d'entre elles. C'est dans cette énigme de l'entre "voyant-visible" que Merleau-Ponty cherche les problèmes de la peinture (Merleau-Ponty, 1964). La vision manifeste se double d'une vision "secrète": par cette boucle du corps voyant et visible, la vision fait bien autre chose que dresser devant nous un tableau du monde. La peinture permet d'accéder à cette intériorité de l'être, elle contient cette duplicité du sentir. Elle donne à voir ce qui est invisible: la texture de l'Être, la vision intérieure du peintre qui n'est pas univoque, mais qui se referme sur elle-même, qui renverse le dedans et le dehors corporels et identitaires, le peintre voyant les choses le voir. Varela fait de cette position philosophique un véritable problème de recherche ayant des conséquences sur les applications concrètes de la recherche (Varela, 1993). Sa position ne peut se réduire à un point de vue philosophique, et c'est ce qui est passionnant dans son approche. Il adopte une position philosophique lui permettant de développer l'approche scientifique.

Son point de vue critique renvoie à une épistémologie qui pose l'inséparabilité d'une part du sujet et de son objet et d'autre part du corps et de l'esprit. Nous y retrouvons les liens d'implication développés par René Lourau à travers la pensée transductive. Cet auteur reprend chez Simondon le concept de transduction pour penser la relation sujet/objet qui n'est pas un couple stable mais métastable, la métastabilité désignant la dynamique à l'œuvre dans la matière, les organismes et l'esprit, dynamique ayant l'apparence de la stabilité (perception des choses stables, permanentes, régulières, invariantes) mais sans quoi rien ne serait ni n'arriverait. Le sujet et l'objet sont deux pôles extrêmes, des termes ou limites, entre lesquels un mouvement a lieu, suites de potentialisations et d'actualisations, passages d'un terme à l'autre par localisation et confusion

des termes. Ces oscillations sont à l'image de l'être en voie d'individuation pris entre les deux termes de la localisation, la naissance et la mort, au-delà desquels il se délocalise, avant et après. La transduction permet de penser le temps et les menus événements qui font que nous tentons de nous constituer sans jamais y parvenir vraiment, pris dans les implications de nos vies. Ainsi selon cet auteur, la pensée transductive, qui opère de proche en proche, hors de tout plan d'ensemble, devrait permettre de passer de la logique au biologique, de la physique au vivant, au psychique et au social, d'en percevoir les processus de développement continu (Lourau, 1997, page 32). Elle devrait autoriser à prendre en compte le corps dans les processus de cognition, entre esprit et matière.

Enfin, la dernière entrée que nous suggérons ici pour considérer le corps dans les recherches en sciences de l'éducation est celle de l'anthropologie de l'imaginaire. David Le Breton présente le corps à la fois comme une fiction insaisissable et comme un terme déjà chargé de sens et d'imaginaire social: "le corps est d'abord une structure symbolique." (Le Breton, 1992, page 33) La position du chercheur n'est pas le parti pris pour ou contre tel ou tel corps (corps biologique, corps social ...) mais la recherche des imaginaires dont il est le lieu central. Le corps possède une pertinence heuristique. Il n'est pas un objet en soi bien que l'existence soit d'abord corporelle. David Le Breton met l'accent sur ce paradoxe propre au corps: il est premier, il "semble aller de soi mais rien finalement n'est plus insaisissable." (Le Breton, 1992, page 29) Nous retrouvons dans les travaux de Gilbert Durand cette place privilégiée du corps dans l'imaginaire. Auparavant nous devons rappeler que l'imaginaire est selon cet auteur instaurateur de la vie psychique dans son ensemble, il participe donc à la connaissance et aux savoirs, que ceux-ci soient formel ou non, exotériques ou ésotériques. Selon Durand, l'origine du sens doit être recherchée dans des dominantes vitales. (Durand, 1960, page, 415) Plus précisément, il part de l'hypothèse suivante: trois dominantes réflexe constituent les matrices sensori-motrices dans lesquelles les représentations vont s'intégrer. Ces dominantes sont issues de la réflexologie:
- dominante de position: redressement, verticalité;
- dominante de nutrition: digestive, succion, labial;
- dominante copulative: sexuelle et cyclique, sous le signe du rythme.

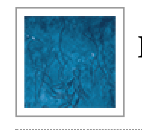
Elles sont constitutives des schèmes, sortes de symboles moteurs, qui sont comme des squelettes dynamiques de l'imagination. Et Durand souligne que le corps entier par sa motricité participe à la formation de l'imaginaire. (Durand, 1960, page 50) Ainsi, les images font sens lorsqu'elles sont en lien avec ces schèmes premiers. Une hypothèse proche a été énoncée par Mark Johnson [6] et reprise par Varela qui affirme que les êtres humains "possèdent des structures cognitives très générales, nommées schèmes d'images kinesthésiques: par exemple, le schème du récipient, le schème de la partie et du tout, et le schème de la source, de la voie et du but. Ces schèmes s'originent dans l'expérience corporelle (...) et peuvent être projetés métaphoriquement de manière à structurer une large palette de domaines cognitifs." (Varela, 1993, page 241) Nous voyons donc que le sens attribué à un symbole de l'imaginaire n'a rien d'arbitraire, il est intimement lié à des réflexes corporels. Durand propose un autre lien entre le niveau sensori-moteur et le niveau de la représentation, lien qui découle du précédent. Il postule que la représentation propre à l'imaginaire conserve cette indistinction du signifiant et du signifié propre aux schèmes moteurs et que Piaget avait repérée. Et ceci ramène à ce que Piaget nomme justement les opérations infralogiques, constitutives de l'espace et du temps, qui ne peuvent se défaire totalement de l'image, à mi-chemin entre la pensée intuitive et la pensée rationnelle.

A partir de ces trois apports théoriques (le modèle de la bio-cognition, l'approche phénoménologique et l'anthropologie de l'imaginaire) la question du corps peut être intégrée à celle de la connaissance pour envisager celle-ci comme incarnée et comme instaurée par l'imaginaire. En revanche, cette question ne peut être totalement résolue. En effet, le corps est bien au nombre de ces "choses" que le chercheur ne peut saisir. Dès lors, comment est-il possible et pensable de parler du corps, cet allant de soi qui s'esquive? Comment "en-visager" cet objet de connaissance qui est aussi sujet connaissant? De part sa nature singulière, le corps questionne d'emblée la place de son observateur. Penser le corps c'est donc penser l'ombre, l'insaisissable, c'est assumer la part d'inaccessible qui nous habite, affirmation d'autant plus troublante que le corps est précisément ce que nous voyons de nous. Mais plus encore que cela, le corps est système biologique et cognitif, toujours mobile, grandissant, vieillissant, mais aussi symbolique, il nous lie en permanence à cet inaccessible qu'est notre mort. Il est donc également religieux dans la mesure où il fait lien entre notre monde profane et l'autre monde auquel nous ne pouvons prétendre accéder.

Par cette position critique vis-à-vis de la séparation réalisée aux XIVème et XVIIème siècles entre le corps et l'esprit, entre l'homme et le cosmos, c'est un double retour que nous souhaitons mettre en perspective dans ce dossier de m@gm@:
- retour à une pensée incarnée, ignorée par la première cybernétique, cette science de l'esprit toujours dominante dans les modèles pédagogiques en vigueur, qui limite la cognition au cerveau et au traitement de l'information. Ce retour à un esprit incarné est réalisé aujourd'hui en partie par le courant de la bio-cognition.
- Retour à un corps capable de connaître, corps spirituel et transcendant, "lieu" de l'imaginaire symbolique. Ce corps est conçu comme inséparable de son monde immanent et transcendant, c'est un corps cosmique tel celui de la sorcière [7].

Le concept de connaissance, central pour les sciences de l'éducation, peut ainsi s'ouvrir. Le sujet en apprentissage doit être considéré d'une part comme un sujet incarné, capable de toute façon de connaître




DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

puisqu'il est un être vivant, un système biologique, et d'autre part comme faisant partie intégrante du monde qu'il apprend, donc s'apprenant lui-même selon une "boucle étrange" (Hofstadter, 1979) - telle celle décrite par Gödel - qui dévoile l'incomplétude propre à tout système cognitif conçu comme incarné. Nous sommes donc loin de la pédagogie par objectifs issue à la fois de la thèse béhavioriste et de la première cybernétique, et toujours en vigueur dans les pratiques de formation, où le système cognitif reste limité un système contrôlable par le formateur.

De nouvelles ingénieries de la formation prennent en compte des ouvertures proches de celles que nous proposons ici et s'appuient sur la seconde cybernétique qui conçoit le processus de la cognition comme autonome, c'est-à-dire capable de se déterminer lui-même. Nous pensons en particulier aux travaux de Georges Lerbet qui écrit: "apprendre m'apparaît comme se déterminer dans l'indétermination." (Lerbet, 1988, page 129) Il insiste sur l'importance de prendre en compte, dans les situations d'apprentissage, le "sens intérieur" (Lerbet, 1995, page 141), c'est-à-dire la connaissance en tant que savoir intime (Legroux, 1981) et nous ajoutons savoir incarné indissociable d'un imaginaire sous-jacent. Et cette prise en compte se réalise par des "démarches de confrontations (où chacun est investi dans le milieu de l'autre sans y être réduit), [qui] participent à l'élaboration d'une véritable herméneutique du dialogue: s'y accomplissent des quêtes de partage de savoirs (ruptures langagières), renforçant complémentairement les continuités significatives autonomes (connaissance intime)." (Lerbet, 1995, page 141)

NOTES

1] Enseignant-chercheur à l'université de Pau et des Pays de l'Adour.
2] Lien vers le Greco-Cri:
www.univ-perp.fr/cgi-bin/scripts-asp/cloup.asp?urltarget=/lsh/rch-lsh.htm
3] Doctorants, post-doctorants, enseignants-chercheurs.
4] Il s'agit d'une continuité temporelle: pour Piaget, le système biologique précède le système cognitif. Cf. Piaget, 1937.
5] Propos de Varela recueillis par Hervé Kempf, 1998.
6] Chercheur en neurosciences, sur le développement cognitif de l'enfant. Cité par Varela, 1993, page 241.
7] Cf. dans ce dossier l'article de Georges Bertin: "Le corps de la sorcière":
www.analisiqualitativa.com/magma/0203/article_02.htm

BIBLIOGRAPHIE

Dupuy Jean-Pierre, Aux origines des sciences cognitives, Paris, La découverte, 1994.
Durand Gilbert (1960), Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Paris, Dunod, 1992, 535 p.
Hofstadter Douglas (1979), Gödel, Escher, Bach: Les Brins d'une Guirlande Eternelle, tr. Fr., Paris, InterEditions/Masson, 1985, 883 p.
Kempf Hervé, "Entretien avec Francisco Varela", in La Recherche, n.308, Avril 1998, p.109-112, consulté sur Internet: www.overdream.com/html/varela.htm
Le Breton David (1992), La sociologie du corps, Paris, PUF, Que sais-je?, 2002, 127 p.
Lerbet Georges, L'insolite développement, éditions Universitaires UNMFREO, 1988, 207 p.
Lerbet Georges, Bio-cognition, formation et alternance, Paris, L'Harmattan, 1995 181 p.
Legroux Jacques, De l'information à la connaissance, Paris, UNMFREO, Mésonance, n.1-IV, 1981, 379 p.
Lourau René, Implication transduction, Paris, Anthropos, 1997, 198 p.
Merleau-Ponty Maurice (1945), Phénoménologie de la perception, Paris, Edition Gallimard, 1998, 531 p.
Merleau-Ponty Maurice (1964), L'œil et l'esprit, Paris, Edition Gallimard, 1985, 92 p.
Piaget Jean (1937), La construction du réel chez l'enfant, Paris, Delachaux et Nieslé, 1996, 342 p.
Varela Francisco J. (1988), Invitation aux sciences cognitives, tr. Fr., Paris, Seuil, 1996, 126 p.
Varela Francisco J., Thomson Evan, Rosch Eleanor, L'inscription corporelle de l'esprit, Paris, Seuil, 1993.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France

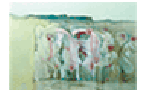







Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali









Il corpo come soggetto e oggetto di un'ermeneutica dell'educazione
Magali Humeau (a cura di)
M@gm@ vol.2 n.3 Luglio-Settembre 2004

APPROCCIO DEL CORPO E DELLO SPAZIO FENOMENOLOGICO

(Traduzione Fabiola Della Strada)

Magali Humeau

magali.humeau@wanadoo.fr
Dottoranda in Scienze dell'Educazione all'Università degli Studi di Pau - Pays de l'Adour, sotto la direzione di Frédérique Lerbet Séréni; Formatrice e consulente al Cafoc di Poitiers, Francia; Membro del Grepcea (Gruppo di Ricerca sui Fenomeni Complessi dell'Insegnamento e dell'Apprendimento); Membro del CRAI (Circolo di Ricerca in Antropologia dell'Immaginario), Angers, Francia.

Introduzione

Questo approccio nasce dal resoconto di un evento recente e banale della mia vita, evento che ha avuto, tuttavia, un senso particolare per me e che entrerà, spero, in risonanza con i contributi teorici di questo testo. Recentemente, sono andata per la prima volta a Cognac. Ho cercato l'itinerario non su una guida turistica, come si fa di solito, ma con l'aiuto di un sito Internet. Sulla pagina web, il tragitto da Poitiers a Cognac era presentato sottoforma di una lista che elencava successivamente le vie e le biforcazioni da intraprendere. Senza alcuno schema, nessun disegno, nessuna cartina. Durante il viaggio ero disorientata: con questo tipo d'itinerario non avevo modo di anticipare il tragitto, di compierlo mentalmente prima di farlo effettivamente. Mi sono accorta, allora, che con una cartina sperimentavo interiormente più volte il cammino prima di intraprenderlo veramente. In questo nuovo contesto, queste esperienze preliminari erano limitate. C'erano diversi modi d'immaginare le strade a partire dal loro tracciato, dalla loro orientazione. Lo spazio, così descritto sottoforma di una lista, non aveva altro senso se non quello di un qualunque inventario. Alla fine non mi sono persa, ho trovato la città di Cognac. Infatti, ciascun nome della lista acquisiva un senso sul luogo stesso, di pari passo col tragitto. Ma senza nessuna visione globale del tragitto per percorrerlo mentalmente, con poche possibilità di sperimentarlo prima di esserci.

Sembra, dunque, che lo sperimentare a priori mentalmente corrisponda ad un'interazione del corpo con l'ambiente, alla possibilità di far riferimento al proprio corpo come agli oggetti esteriori. Prendere in considerazione il corpo, allorquando si pone la questione della spazialità, può, in prima istanza, sembrare

un'evidenza, nella misura in cui è proprio attraverso questa figura singolare che noi siamo continuamente immersi nello spazio. Detto ciò, ci chiediamo: in che misura il corpo interviene nel pensiero dello spazio? Dietro a questo quesito, si trova quello relativo alla separazione del corpo e dello spirito, delle azioni effettive e del pensiero. Siamo di fronte a termini comunemente considerati opposti, cioè mutuamente escludentesi. Ora, possiamo renderci conto che considerare il corpo all'interno di una concezione del pensiero dello spazio porta a congiungere ciò che il pensiero logico-razionale separa. Il corpo è contenuto nello spirito e/o è lo spirito che abita il corpo? Le relazioni d'inclusione non hanno qui alcun senso, nella misura in cui il corpo abita lo spirito così come lo spirito abita il corpo. Questo habitat singolare possiede questa capacità di ritornare a sé, così come avviene per certe figure topologiche. [1]

La fenomenologia considera lo spazio secondo questo asse di complessità, in cui non si può più decidere tra ciò che è interno e ciò che è esterno. Essa contribuisce a ripensare al concetto di spazio. Questa scuola di pensiero adotta un approccio fortemente "faccia a faccia" del mondo. Lavorare a proposito dello spazio, del suo pensiero e del suo vissuto, pone, in prima istanza, la questione della realtà: è data dall'esterno, oppure è costruita in ciascuno di noi? Gli spazi in seno a quelli che noi viviamo, il nostro alloggio, la nostra città, ci appaiono con evidenza. E' questa solidità percepita che noi interroghiamo in primo luogo. Come posizionarci in quanto ricercatori "faccia a faccia" della realtà spaziale per essere in grado di lavorarla? Senza dubbio non si tratta di trovare uno spazio confortevole, dove questo quesito non si genera più. Si tratta innanzitutto di assumere una posizione per vedere ciò che da questa si genera. Questo asse di complessità sarà seguito da una descrizione dello spazio dei vissuti e dello spazio interiore del pittore. Aggiungeremo a questa riflessione i concetti di "ambiente" e di "non-azione" pertinenti per interrogare lo spazio, vissuto sia mentalmente sia concretamente.

I Nel mondo fenomenologico

Questa prima parte espone la posizione fenomenologica "faccia a faccia" del reale. Come considerare il suo posto in rapporto "al mondo" e "nel mondo "per essere in grado di parlare di questo mondo? Nella sua premessa a "La fenomenologia della percezione", Maurice Merleau-Ponty sviluppa ciò che è la fenomenologia, ivi compresa la riduzione eidetica, appoggiandosi sul lavoro di Edmund Husserl. "La fenomenologia, è lo studio delle essenze" (Merleau-Ponty, 1945, pagina 1), filosofia che pone le essenze nel contingente, nell'esistenza. Tenta di rinvenire i fatti, considerando che il mondo è sempre già dato. E' precisamente questo contatto perduto col mondo che intende rinnovare [2]. Nella misura in cui i phenomenologues considerano che il mondo è già dato, non si tratta per loro di ricostruire il reale per conoscerlo. La fenomenologia consiste nel risvegliare l'esperienza del mondo, esperienza che precede la conoscenza. Il suo obiettivo non consiste nel ricostruire il mondo per conoscerlo, ma nel prendere coscienza dei legami primi che ci legano al nostro mondo. Ci sembra, dunque, che la posizione fenomenologia differisca dalla prospettiva costruttivista. Il costruttivismo cerca di afferrare la conoscenza e la cerca non nel mondo, ma nel pensiero di colui che cerca. Conoscere è fare, costruire, creare. La conoscenza si genera nel pensiero del ricercatore. Secondo Paul Ricoeur la fenomenologia si consacra a costituire la realtà e "costituire non è costruire, ancor meno creare, ma dispiega le intenzioni della coscienza confuse nei sequestri naturali, irriflessivi, ingenui delle cose" (Ricoeur, 1986, pagina 15). Tenta di ritrovare le essenze nell'esperienza del mondo. Secondo questa la conoscenza scientifica è secondaria. Quanto al sapere, quello che è evidentemente condiviso, è principale, ed è fondato sull'esperienza nel mondo. Non c'è il pensiero da una parte e il mondo dall'altra, ma coesistenza di uno e dell'altro.

Il metodo fenomenologico consiste, dunque, in una descrizione di questa esperienza ritrovata, e non in un'analisi riflessiva. Ci sembra che la fenomenologia non spieghi ma implichi. Bisogna a questo punto rinvenire alle etimologie presupposte da questi due contrari: entrambi derivano da "plicare" [3] che significa piegare. Il significato primo di "spiegare" sarà "dispiegare", "sciogliere", "mettere sul piatto", e il significato primo di "implicare" sarà "piegare all'interno di", "avvolgere". La visione fenomenologica implicherebbe il restare all'interno del mondo piuttosto che allontanarsene, dunque di vivere le esperienze di questo mondo per essere in grado di descriverle. Ma questa topografia suppone al tempo stesso una "distanzazione" "faccia a faccia" dell'esperienza. Questi due contrari, implicarsi e distanziarsi, si vanno dunque a ricollegare con quello che Husserl ha chiamato "la riduzione eidetica", riduzione che prende corpo all'origine di questa impostazione filosofica. Bisogna rinvenire l'esperienza del mondo perché il mondo è sempre già dato. Ora, per prendere coscienza del primato di questo rapporto col mondo, bisogna sottrarsene, rompere col mondo stesso: "La riflessione radicale è coscienza della propria dipendenza riguardo ad una vita irriflessiva che è la situazione iniziale, costante e finale" (Merleau-Ponty, 1945, pagina 9). Dunque, rinvenire al mondo necessita di separarsene, di uscire dal nodo senza disfarlo, prendendo coscienza che non potremo mai uscirne perché noi siamo sempre in rapporto al mondo. E la riduzione è la soluzione che fa apparire il mondo così com'è, e non come noi lo pensiamo o come lo ricostruiamo attraverso la conoscenza. "Il mondo è quello che noi percepiamo" (Merleau-Ponty, 1945, pagina 11). "Il mondo non è ciò che penso, ma ciò che vivo" (Merleau-Ponty, 1945, pagina 12). Ciò significa che il mondo è quello che noi proviamo, che percepiamo, che sperimentiamo. Non siamo degli spettatori, ma degli attori. E adottiamo questa posizione emblematica dal momento in cui viviamo. Ma per il fatto di constatare che ne possiamo uscire, ci posizioniamo al di fuori del mondo, e ciò ha per effetto immediato il re-immergerci subito nel mondo [4]. Ci sembra che il mondo fenomenologico realizzi la congiunzione tra oggettività e soggettività: è un mondo reale, nella misura in cui è

vissuto, ed è sempre vissuto secondo il punto di vista singolare della persona.

Merleau-Ponty riprende il pensiero di Husserl, il quale concepisce "la coscienza stessa come progetto del mondo, destinata ad un mondo che essa non abbraccia né possiede, ma verso il quale essa non cessa di dirigersi, - e [riconosce] il mondo come questo individuo pre-oggettivo in cui l'unità imperante prescrive alla coscienza il suo scopo" (Merleau-Ponty, 1945, pagina 13). Si tratta di un'intenzionalità operante che fa sì che il mondo e la nostra vita siano Uno, e che precede l'intenzionalità propria della conoscenza. Si tratta di un rapporto col mondo permanente, mai esaurito, e che la filosofia ci mette innanzi poiché questo rapporto, essendo evidente, l'abbiamo dimenticato. Comprendere, per la fenomenologia, "è riprovare l'intenzione totale" (Merleau-Ponty, 1945, pagina 13), ritrovare "una certa maniera di dare una forma al mondo" (Merleau-Ponty, 1945, pagina 13) incrociando tutte le prospettive attraverso le quali il fenomeno può essere percepito. Secondo Merleau-Ponty, l'intenzionalità rinvia alla questione del senso. E il senso è totale nella misura in cui risulta dalle relazioni tra le differenti prospettive. Non si può comprendere un elemento isolandolo, poiché il mondo è Uno, ed è Uno in quanto inesauribile. La razionalità perviene da queste relazioni tra un punto di vista ed un altro, dai legami tra avvenimenti. Il mondo, allo steso modo, il senso emergente dalle intersezioni, non è quindi uno spirito assoluto a parte, separato da chi l'ha fondato. L'oggettività arriva attraverso gli incroci tra le mie tante soggettività e tra queste e quelle altrui. "Il mondo fenomenologico, non è l'esplicazione di un essere preliminare, ma la fondazione dell'essere, la filosofia non è il riflesso di una verità pre-esistente, ma come l'arte la realizzazione di una verità" (Merleau-Ponty, 1945, pagina 15). Noi siamo ed anche il mondo è un nodo di relazioni da cui emerge l'essere oggetto e l'essere soggetto. Il pensiero del mondo non può fare altro che realizzare a sua volta il mondo. Non si danno azioni sul mondo, da una parte, e pensiero sul mondo, dall'altra. Pensare il mondo è vivere e provare il mondo per pensare. Ciò ci porta a concludere che il mondo stesso sia paradossale nella misura in cui non possiamo dire del mondo senza essere nel mondo. Il logos e il mondo corrispondono ad una sola ed unica cosa in cui la filosofia sarebbe una parte integrante.

Per riassumere questo approccio filosofico sul mondo, il ricercatore, che sia filosofo o scienziato, fa parte del mondo. Estraniarsene per osservarlo, non può essere che un'illusione. Non si può guardare senza farne parte, dunque senza guardare se stessi. I suoi modelli (del ricercatore) devono integrare questo atteggiamento fondamentale. Rilevando l'esperienza del mondo, il ricercatore rende conto del posto singolare ed irriducibile del corpo per questo suo essere-nel-mondo.

II Lo spazio come luogo possibile di azione

Che dire di questo approccio fenomenologico per quanto riguarda la categoria dello spazio? Riflettiamo sull'importanza del corpo e dello spazio in quanto secondo Merleau-Ponty lo spazio è, prima di tutto, luogo possibile d'azione. Ritornando all'esperienza, Merleau-Ponty descrive uno spazio che rifugge all'alternativa dello spazio fisico, costituito dalla molteplicità delle cose, e lo spazio geometrico, luogo comune a tutte le cose, che mantiene quelli che sarebbero gli spostamenti. Quello che chiama spazio geometrico ci sembra coincidere con lo spazio infralogico di Piaget [5] (Piaget e Inhelder, 1947), schema unico che organizza gli oggetti. Partendo dalla nostra esperienza di soggetti incarnati, Merleau-Ponty dimostra che lo spazio fondamentale è relativo al vissuto del corpo. Secondo lui, parole come "dentro" o "rinchiuso" non hanno senso se non relativamente alla nostra esperienza corporea. "Uno spazio è rinchiuso dentro i lati di un cubo come noi siamo rinchiusi tra i muri di una stanza" (Merleau-Ponty, 1945, pagina 236). Il significato del cubo proviene dalla facoltà di abitare questo cubo, di penetrarne lo spessore attraverso l'esperienza percettiva, di camminare sui suoi confini. I lati del cubo sono, per Piaget, proiezioni e, " per Merleau-Ponty, dei lati ai quali possiamo "sfregarci. Lo spazio che quest'ultimo considera è uno spazio sentito, percepito, visitato, investito (di significato). Ma scrive, ancora, che uno "spazio che non fosse oggettivo e che non fosse unico non sarebbe uno spazio: non è essenziale allo spazio di essere "l'esterno" assoluto, correlativo, ma anche negazione della soggettività, e non gli è essenziale abbracciare tutto l'essere che è possibile rappresentare, giacché ciò che si vorrebbe posare fuori di questo sarebbe in rapporto con questo, dunque dentro questo?" (Merleau-Ponty, 1945, pagina 333-334). Secondo questi, perciò, lo spazio vissuto non è la negazione dello spazio oggettivo. Semplicemente, lo precede e lo fonda.

Fondandosi su alcune esperienze sulla visione, Merleau-Ponty sviluppa il concetto di livello spaziale. Perché uno spazio sia coerente, è necessario che noi possiamo investirlo. Per esempio, una visione che rispecchia (con l'aiuto di uno specchio o di occhiali che rispecchiano l'immagine della retina) i rapporti spaziali abituali (destra/sinistra; sopra/sotto) non permettono in un primo tempo la presa del mondo come percepito dal corpo, poiché lo spazio rispecchiato sembra incoerente. Ma il soggetto ha la facoltà di abituarsi a questo spazio e di cambiare anche improvvisamente livello spaziale per investire il mondo presentato. Un livello spaziale è un nuovo ordine d'azione, "una certa possessione del mondo attraverso il mio corpo, una certa presa del mio corpo sul mondo" (Merleau-Ponty, 1945, pagina 289). Tutto il livello spaziale si stabilisce sulla base di un livello già dato. Dal momento che c'è il corpo, c'è lo spazio e il livello spaziale. Addirittura, la questione dell'origine dello spazio non si pone poiché l'origine dello spazio è l'origine dell'essere.

E' la nozione stessa di spazio che Merleau-Ponty precisa: secondo questi, non c'è spazio se non si ha possibilità d'azione per il corpo. Bisogna precisare che cosa egli intenda per possibilità d'azione. Questa non

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

significa che lo spazio percepito o rappresentato sia realmente vivibile. Un guscio di noce non è realmente vivibile e pertanto, può diventare un luogo possibile delle nostre azioni, possiamo alloggiarci in sogno. Possiamo rappresentarlo come uno spazio coerente, cioè sul quale possiamo avere presa, dove l'esperienza è possibile. Con la lista di vie da intraprendere per portarmi a Cognac [6], avevo la presa sullo spazio del mio tragitto, e questo era poco spazializzato. Ciò che ci sembra opportuno sottolineare alla fine di questo paragrafo, è la posizione d'intermezzo dello spazio fenomenologico, situato nel riscontro tra il soggetto e il suo mondo. Ugualmente, reperiamo ciò che tra i due c'è e che è anzitutto una potenzialità, nella misura in cui si tratta di un luogo "possibile" delle nostre azioni. Questa questione dell'indeterminato rimanda ai lavori di Georges Lerbet ed il suo concetto di ambiente.

III L'ambiente, luogo di interazione persona/circostanza

Nel modello del sistema persona sviluppato da Georges Lerbet, il concetto di "ambiente" ci richiama in modo particolare. Abbiamo l'intuizione che ci possa aiutare a sviscerare la questione del pensiero dello spazio, sebbene non sappiamo ancora come. Questo paragrafo è quindi un inizio di riflessione destinata, speriamo, ad arricchirsi verso la fine. La posizione spaziale del corpo nella sua circostanza è a priori chiara: figura in grado di spostarsi, con un esteriore (visibile e tangibile), un interiore (l'altra parte della pelle) e la frontiera tra i due che può essere l'epidermide o i vestiti. Ora, il concetto di Mondo e di Ambiente scontrano questa mappa e rendono considerevolmente opache queste relazioni topologiche tra il corpo e ciò che lo circonda.

I due concetti di ambiente e di mondo sono da ricollegare nella misura in cui entrambi si situano su di un'"interfaccia". Da parte sua, il mondo fenomenologico è insieme soggettivo, perché appartiene al soggetto, e oggettivo, nella misura in cui è sufficientemente stabile e condiviso. Quanto all'ambiente, "corrisponde a quello che un sistema vivente prende in conto dalla circostanza, ne trattiene, secondo un costruttivismo auto-poietico" (Lerbet, 1995, pagina 100). Si tratta dunque di un luogo di scambio tra la persona e la sua circostanza, ma anche di uno spazio di creazione. Il concetto di autopoiesi (Varela, 1989) rinvia in effetti ad una catena di processi allacciata, processi che producono i componenti che la producono. L'ambiente sarebbe, dunque, il punto d'incontro tra l'eteroreferenzialità e l'autoreferenzialità, cioè la moltiplicazione della referenzialità a ciò che non è in sé per la referenza in sé. L'ambiente è dunque allo stesso tempo interno ed esterno, luogo di incontro tra soggetto e le sue circostanze, è situato tra i due. La costruzione dello spazio di un soggetto si realizza in quell'ambiente che è allo stesso tempo interno ed esterno al soggetto.

Questa nozione di ambiente pone il problema di capire ciò che Lerbet chiama circostanza. A priori, quest'ultima può essere concepita come ciò che circonda il soggetto. Ci sarebbe, dunque, una relazione spaziale di vicinato e di sviluppo tra ambiente e circostanza. Ma, secondo Lerbet, dal momento in cui l'Ego e la circostanza si differenziano l'uno dall'altro, una sorta di pelle spessa emerge e allo stesso tempo li lega e li separa: l'ambiente. Questa tensione, che mantiene in opposizione queste due nozioni, può essere lavorata a partire dalla relatività dei punti di vista. Infatti, non posso scappare dal mio ambiente. Quando credo di percepire l'ambiente di un altro, non faccio altro che estendere o restringere il mio ambiente. Allo stesso modo, non mi posso estraniare dal mondo fenomenologico. "il mondo visibile e quello dei miei progetti motori sono parti totali di uno stesso essere" (Merleau-Ponty, 1964, pagina 17) che io percepisco e vedo attraverso l'esperienza. Non potrò mai accedere all'ambiente altrui. Lo spazio all'interno del quale l'altro vive, agisce e pensa, appartiene al suo ambiente. E' lo spazio dell'altro, che non è il mio, ma che può interagire col mio.

IV L'orizzonte del mondo

Questa distinzione tra circostanza e ambiente è dunque ambigua: seguendo il punto di vista adottato, che sia l'uno o che sia l'altro a dominare. Per la persona, solo ciò che compone il suo ambiente è percepibile poiché la circostanza distinta del suo ambiente corrisponde a ciò che elude. Per definizione, non può scorgerlo. Ma se mi posiziono da un punto di vista esteriore alla persona, non posso distinguere l'ambiente che le è proprio, non vedrei che la sua circostanza, ciò che le è esteriore. Ma non potendo vedere ciò che appartiene al mio ambiente, non percepirei prima la circostanza. Sottolineiamo che la nozione di "frontiera" non è pertinente per comprendere la separazione tra l'ambiente e la circostanza. Non c'è una zona di "ambiente" circondata da uno zona di "circostanza" attraverso una relazione topologica di sviluppo. Secondo Lerbet, la circostanza è costituita da tutto ciò che non è integrato al centro della persona. Pensiamo che corrisponda a tutto quello che si troverebbe al di là di una linea d'orizzonte dinamica. Ora, quest'ultima non ha niente di una frontiera topologica, poiché malgrado tutto i posizionamenti possibili ed inimmaginabili della persona, questa non potrà mai superare tale linea. Non potrà altro che respingerla, trasferendo se stessa. L'ambiente non è, dunque,riducibile alla circostanza, sarebbe a dire che non è una delle sue parti.

La questione legata all'ambiente, pone una questione epistemologica rilevante: in quanto ricercatore, ho accesso agli spazi vissuti e pensati dagli altri? Nel quadro di questo modello, cosa significa condividere con altri l'esperienza o scambiare idee? Non svilupperemo questo problema poiché non è al centro del nostro articolo, anche se ci ricollega alla problematica relativa alla soggettività dello spazio. Di contro, andremo ora a sviluppare la questione seguente, quella teorica: in questo quadro, quali sono le relazioni tra il corpo e l'ambiente? Troviamo un chiarimento nella breve e pregevole opera di Merleau-Ponty, "L'occhio e lo spirito",

che descrive lo spazio del pittore. Si tratta innanzitutto di una spazio complesso, che descrive una doppia concatenazione tra il corpo e il mondo (o ambiente).

V Lo spazio del "di dentro" e del "di fuori"

Merleau-Ponty ha descritto lo spazio del pittore ne "L'occhio e lo spirito", piccola opera ma contributo capitale per ciò che contiene quanto a complessità e profondità. Per una traduzione di ciò che è (nel senso più forte dell'Essere) lo spazio del pittore, Merleau-Ponty perviene ad indicare quell'indicibile spazialità, la sua essenza estratta dall'esperienza vissuta. Cosa guarda Cézanne di fronte alla montagna di Santa Vittoria? Il paesaggio stesso, o i due allo stesso tempo, cioè il paesaggio e sé stesso? Interrogando l'occhio del pittore, Merleau-Ponty interroga l'occhio umano, vedente e visibile, e allo stesso modo, l'Essere. Rinviene al vissuto e al corpo, allo spirito immerso nel corporale. Ricollega la questione posta dopo l'autonomia (Lerbet, 1998) e della chiusura (Varela, 1989) con l'idea che il pittore, vedente, si vede vedente [7]. Dando accesso a quello che non è "sé", la visione permette di rinvenire al sé. La proprietà dell'Essere è percepire il mondo da un punto di vista di questo stesso mondo, di vederci la propria assenza e dunque di rinvenire a sé. Merleau-Ponty posiziona il suo punto di vista richiamando una critica alla scienza, compresa la psicologia, che intende occupare uno spazio esteriore al mondo. Manipola gli oggetti, opera su di loro sbarazzandosi di tutta la loro storicità e di tutta la loro cultura. Ha l'ambizione di posizionarsi al di fuori del mondo. Merleau-Ponty parte da questa costante per liberare, in negativo in un primo tempo, il lavoro dell'artista che agisce all'interno del mondo, e, più precisamente, del pittore che interroga il fondamento della visione e rinvia alla sorgente delle sensazioni e dell'essere.

A parte questo impossibile ritratto del mondo, la mappa del visibile e la mappa dei posizionamenti possibili del soggetto sono mescolati: non vedo che quello che posso raggiungere [8] e, di ritorno, non posso raggiungere quello che posso vedere. "Il mondo visibile e quello dei miei progetti motori sono parti totali di uno stesso essere" (Merleau-Ponty, 1964, pagina 17). Questa concezione delle interazioni tra la percezione e la motricità rinvia oggi ai lavori di Francisco Varela secondo il quale le attività sensoriali e le attività motrici si provocano reciprocamente (Varela, 1989, pagina 27). "La percezione e l'azione, il percettivo e il motore sono legati in quanto motivi emergenti che si selezionano mutuamente" (Varela, 1993, pagina 220). Non c'è percezione al di fuori dell'azione. Lo spazio non può essere visto e compreso come una distesa coerente senza essere allo stesso tempo agito, abitato dal nostro corpo. "E nella misura in cui le azioni cambiano, la percezione del mondo fa lo stesso" (Varela, 1993, pagina 222-223). La visione è dunque molto di più che un'operazione del pensiero: è un approccio, un'apertura "sul mondo" e "nel mondo". Vediamo al centro del mondo, ne facciamo parte integrante. Alla reciprocità precedente, ne possiamo aggiungere un'altra che Merleau-Ponty sviluppa in questi termini: il nostro corpo si rapporta al numero delle cose visibili; vede, ed è lui stesso visto da ciò che lo circonda. Vede e si vede vedente. Vediamo dal centro delle cose perché ne siamo parte. E' dentro questo enigma del "vedente-visibile" che Merleau-Ponty ricerca i problemi legati alla pittura. La visione manifesta si sdoppia in una visione "segreta". A parte questo "nodo" di corpo vedente e visibile, la visione fa ben altro che mostrare davanti a noi un quadro del mondo.

La pittura permette di accedere a questa interiorità dell'essere, contiene questa duplicità del sentire. Permette di vedere quello che è visibile: il tessuto dell'essere, la visione interiore del pittore che non è univoca, ma che si riconferma su se stessa, che riversa il "di dentro"e il "di fuori", il pittore che vede le cose vederlo. Merleau-Ponty si rifà alla filosofia di Cartesio. Idealizzando lo spazio, quest'ultimo l'ha liberato. Infatti, in seguito al Rinascimento, ne ha fatto un essere malleabile ed omogeneo. Per Merleau-Ponty, sarebbe necessario passare da qui per poi essere un grado di capire che lo spazio è ancora altra cosa che un sentire totalmente pensabile. A fianco di questo pensiero razionale, Cartesio riconobbe uno spazio corporeo, matrice del primo ma oscuro e, dunque, psicologico tentativo di "lavorare" questo contatto con se stesso e col mondo, ma, in quanto accecato dall'Essere abissale, non pensabile, e che Cartesio ha intravisto. La filosofia d Merleau-Ponty intende far parlare lo spazio, non quello che è totalmente pensabile e al di fuori del corpo, ma quello esistente per lo spirito diffuso nel suo corpo, spirito che non è puro sentire. E ciò si ricollega alla ricerca della profondità attraverso il pittore.

Ma di cosa si tratta? Non è né la terza dimensione che si aggiunge al piano, né la dimensione prima che mi separa dagli altri e dalle cose. Non può essere tradotta da una qualunque tecnica pittorica. E' piuttosto da ricercare nel rapporto del pittore con le cose. Si tratta di "questa animazione interna, questa irradiazione del visibile che il pittore cerca sottoforma di profondità, di spazio, di colore" (Merleau-Ponty, 1964, pagina 71). La visione dà accesso a ciò che è diverso da sé e, allo stesso tempo, ritornando al pittore, gli permette di ritornare a sé stesso: insegna a distinguere e ad unire. Il visibile contiene l'invisibile che lo concretizza come un'assenza. La profondità è, dunque, questa presenza dell'invisibile nel visibile. Tutta la forza di quest'opera sta nel fatto che Merleau-Ponty perviene a scrivere su una cosa che è indicibile: lo spazio pittorico, spazio dell'interno, del vissuto, indissociabile dal corpo e dalla visione. Qui ritroviamo quello che abbiamo identificato in negativo nel lavoro di Jean Piaget: uno spazio non esclusivamente razionale, che non può essere concepito attraverso un sistema di regole predefinite e stabili, allo stesso modo di quelle della prospettiva artificialis [9]. E' la questione del senso e della coesione dello spazio che qui ritorna con enfasi. Questa coesione lega insieme il corpo con l'ambiente, secondo una figura che descrive un cerchio infernale (Dupuy, 1979, pagina 55) o virtuoso (Varela, 1989, pagina 19) e in cui il corpo e l'ambiente non possono staccarsi l'uno dall'altro senza

sparire l'uno nell'altro.

VI Lo spazio incarnato

Ricordiamoci che Varela riprende la sua teoria dell'enaction (Varela, 1993) dal pensiero operativo di Piaget e dalla fenomenologia di Merleau-Ponty. Come Piaget, mette in relazione stretta le azioni sensorio-motrici e la cognizione. Ma, mentre Piaget pensa che il sistema cognitivo si sviluppi dopo il sistema biologico, Varela li concepisce come coestensivi. E così, come Merleau-Ponty, propone che "l'organismo dia forma alla sua circostanza allo stesso modo in cui è forgiato da questa" (Varela, 1993, pagina 236). Ritroviamo qui l'idea dell'essere al mondo a dell'impossibilità di ritrovare un'origine, qualunque essa sia. Possiamo ugualmente ricollegare il pensiero di Merleau-Ponty e di Varela a partire dalla nozione di "incarnazione" **[10]**. Entrambi considerano i soggetti come soggetti di carne, innanzitutto, sarebbe a dire, aventi un corpo concreto, sensibile. Secondo Merleau-Ponty, lo spazio è indispensabile a tutto l'essere, dal momento che l'essere è essere situato. Nel modello di Varela, dal momento in cui c'è vita, c'è cognizione; dal momento in cui c'è il corpo, c'è conoscenza. Varela concepisce il pensiero come incarnato, indissociabile dalla carne che abita il corpo. Sviluppando una corporeità della conoscenza, tenta di collegare l'approccio fenomenologico della conoscenza ai modelli delle scienze cognitive. Il suo progetto sarebbe quello di "costruire un ponte tra lo spirito secondo la scienza e lo spirito secondo l'esperienza vissuta" (Varela, 1993, pagina 21). Col concetto di enaction, Varela sviluppa questo approccio della cognizione compresa come comprensione incarnata.

Varela si riferisce ai lavori sulla percezione del colore per sviluppare il concetto di enaction (Varela, 1993). La percezione è funzione dell'esperienza sensorio-motrice del soggetto nell'ambiente. Ci sono interazioni permanenti tra questa percezione e altre, e anche tra l'azione del soggetto e ciò che percepisce. I sotto-reticoli neurali corrispondenti cooperano ed entrano in contatto per formare schemi sensorio-motori. La percezione del mondo non è una semplice copia ma piuttosto un sistema s'interfaccia complesso. Ciò che va detto a proposito del colore può essere facilmente trasferito allo spazio. Le percezioni dello spazio sono in interposizione permanente con altre percezioni (luce, colore) ma anche con le azioni motrici. I miei spostamenti modificano senza sosta la mia visione dei luoghi che agiscono sui miei spostamenti ... e come questi senza sosta. Lo spazio e la nostra comprensione spaziale non hanno fondamento al di fuori dell'esperienza sensorio-motrice.

Questo modello dell'enaction mostra che lo spazio è indissociabile dall'esperienza corporale. Non è in alcun caso una categoria concepita dal solo pensiero. Al contrario, tutto lo spazio pensato è anche abitato, tutto lo spazio concepito è luogo di motricità. Per comprendere il cammino che devo intraprendere per raggiungere Cognac **[11]**, ho bisogno di vederlo, per esempio su una carta, al fine di sperimentarlo prima di percorrerlo effettivamente. Quando leggo sulla cartina che dopo aver percorso cinque chilometri su questa piccola strada di campagna, devo girare a destra, è tutto il mio corpo che compie il tragitto; i miei occhi che immaginano la strada sinuosa, il mio braccio destro che indica la parte della biforcazione, il mio corpo che segue il movimento della mia macchina. Si tratta di un'assimilazione di luoghi attraverso il corpo e il pensiero prima di arrivarci davvero. Pensiamo che un modello della cognizione incarnata sia più dell'addizione del corpo e del pensiero. Si tratterrebbe di una moltiplicazione, che comprende insieme il corpo ed il pensiero. La conoscenza dello spazio è doppiamente legata al corpo: per la spazialità legata al corpo e per la corporeità propria della cognizione.

Conclusione

Lo spazio è indivisibile dall'esperienza corporea, dalla motricità. Attraverso l'approccio fenomenologico, concepiamo lo spazio come appartenente alla totalità Ego-mondo, totalità che non può essere ridotta. Lo spazio risiede nell'essere, l'essere che è insieme soggetto ed oggetto, essere incarnato attraverso l'essenza dello spazio. Si tratta di un essere-nel-mondo e non di un essere-al-di-fuori-del-mondo. Lo spazio che partecipa alla costituzione di questo essere è, dunque, insieme interiore ed esteriore al soggetto. E' soggettivo ma è, anche, oggettivo poiché permette di riordinare, di definire lo spazio di tutte le cose.

La postura fenomenologia è, innanzi tutto accettazione del mondo, dell'apparire fenomenico. Questa riduzione permette di sorpassare la questione delle origini (il soggetto o l'oggetto) per render conto dell'esperienza che mette in gioco insieme oggetto e soggetto. Nel quadro del pensiero dello spazio, è precisamente questa consapevolezza che cerchiamo di ottenere. Secondo Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1945), uno spazio esiste a condizione che noi ne facciamo esperienza, a condizione che il corpo abbia presa su di esso. Ma questa condizione può esse capovolta: il corpo non può agire in uno spazio che esiste preliminarmente in quanto spazio. Queste due proposizioni sembrano vere rinviando l'una all'altra. La loro congiunzione forma una proposizione bi-condizionale contenente, secondo Lerbet (Lerbet, 1988), una parte d'indeterminazione. Non possiamo decidere da dove cominci, dall'esperienza dello spazio o dall'esistenza di questo spazio.

In che modo uno spazio pensato da un soggetto accade in quanto spazio? Nel quadro del viaggio da Poitiers a Cognac **[11]**, questo pensiero si realizzava a misura del tragitto, quando le strade e le biforcazioni nominate nella lista si concretizzavano. Avevo l'impressione di girare alla cieca, mi era difficile vedere i luoghi prima.

"Vedere" rinvia qui ad una capacità di esplorare lo spazio, di vedere con gli occhi e soprattutto col corpo. In che modo questa visione sensorio-motrice si realizza nel pensiero? In quello che concerne il pensiero dello spazio e precisamente la comprensione dei disegni tecnici, c'è un momento in cui il foglio di carta si scava per lasciar vedere uno spazio in profondità che diventa abitabile. Senza dubbio, l'immaginario gioca un ruolo all'interno di quest'emergenza della spazialità.

In precedenza, abbiamo opposto lo spazio vissuto, compreso quello pensato, allo spazio razionale e assoluto modellato da Piaget a partire dalle operazioni infralogiche. Oggi, ci sembra che lo spazio cosiddetto razionale, costituito da punti di vista distinti e coordinati, è anche uno spazio sperimentato, laddove le azioni su questo spazio sono fra le altre le operazioni infralogiche. La distinzione intravista tra spazio vissuto e spazio razionale non è più così chiara. Diventa poco a poco ambigua ed è questa ambiguità che cerchiamo di afferrare, come "un composto che non si tratta di eliminare come se fosse un parassita ma di addomesticare scientificamente" (Lerbet, 1988, pagina 63).

Nel frattempo, l'approccio dello spazio fenomenologico porta anche ad un'opposizione tra il disegno secondo le regole della prospettiva ed il vissuto dello spazio. Una differenza importante sembra separare lo spazio fenomenologico vissuto dallo spazio disegnato su un foglio di carta, differenza bene espressa da questa frase di Varela, Thomson e Rosh: "Il mondo della condotta non si ferma ad un certo punto. La sua struttura consiste in un livello di dettaglio che indietreggia all'infinito e che si fonda in un retro-piano non scientifico" (Varela, Thomson e Rosh, 1993, pagina 208). Il vissuto è continuo e multiplo tanto che il disegno che posso fare di questa stessa realtà è ben delimitato da parti chiaramente individuate e secondo una scala fissa. I confronti tra la didattica del disegno tecnico, i contributi della geometria descrittiva e ancora meglio della prospettiva, e i modelli filosofici e psicologici, contribuiranno alla costruzione di un'antropologia dello spazio di cui una delle caratteristiche individuate è l'ambiguità.

NOTE

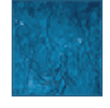
1] Anello di Moebius o bottiglia di Klein, in cui non si conosce differenza tra interno ed esterno.
2] E' necessario spiegare la figura del nodo nella fenomenologia e nella costruzione dello spazi . Il nodo come figura topologica può chiarire il concetto di spazio corporeo: questi intrecci che non si possono sciogliere, poiché non si può decidere dove sono le estremità, dove inizia e dove finisce, come in una figura di Escher.
3] Dal dizionario "Petit Robert", 1991.
4] Bisogna paragonare quello che descrive Husserl con ciò che Dupuy definisce "double bind", vale a dire un doppio vincolo.
5] E' necessario approfondire la definizione di infralogico utilizzata da Piaget, questa si distingue dalla logica nella misura in cui verte su oggetti situati in un continuum spazio temporale. Esiste una problematica sottostante alla questione della continuità, dellaa rottura e del pensiero logico.
6] Cfr. Introduzione.
7] Questa concezione riporta ai testi di Proust dove il narratore protagonista si trova regolarmente nella posizione squilibrata, perversa, del vedente non visto. Quello che comunemente è detto voyeur. Lo squilibrio e la malattia provocati da questa situazione mostrano l'importanza della reciprocità dello sguardo.
8] La potenza delle stelle della volta celeste sulla nostra percezione può essere data dal fatto che noi tentiamo di raggiungerle mentalmente pur sapendo che non potremo mai farlo.
9] Sarebbe a dire la prospettiva in cui le regole sono state costruite, nel Rinascimento, in opposizione alla prospettiva naturalis che non è altro che l'ottica greca; la prima è stata costruita a partire dalla seconda.
10] Nella sua opera del 1993, Varela si riferisce a Merleau-Ponty.
11] Cfr. Introduzione.

BIBLIOGRAFIA

Dupuy Jean-Pierre, L'enfer des choses, René Girard et la logique de l'économie, Paris, Editions du Seuil, 1979, pp. 9-134.
Lerbet Georges, L'insolite développement, éditions Universitaires UNMFREO, 1988, 207 p.
Lerbet Georges, Bio-cognition, formation et alternance, Paris, L'Harmattan, 1995, 181 p.
Lerbet Georges, L'autonomie masquée, Paris, L'Harmattan, 1998, 162 p.
Merleau-Ponty Maurice (1945), Phénoménologie de la perception, Paris, Edition Gallimard, 1998, 531 p.
Merleau-Ponty Maurice (1964), L'œil et l'esprit, Paris, Edition Gallimard, 1985, 92 p.
Piaget Jean et Inhelder Bärbel, La représentation de l'espace chez l'enfant, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, 581 p.
Ricoeur Paul (1986), A l'école de la phénoménologie, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1998, 295 p.
Varela Francisco J., Autonomie et connaissance, Paris, Seuil, 1989, 254 p.
Varela Francisco J., Thomson Evan, Rosch Eleanor, L'inscription corporelle de l'esprit, Paris, Seuil, 1993, 377 p.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

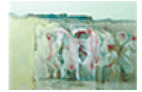
Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France





Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Le corps comme sujet et objet d'une herméneutique de l'éducation
Magali Humeau (sous la direction de)
M@gm@ vol.2 n.3 Juillet-Septembre 2004

APPROCHE DU CORPS ET DE L'ESPACE PHÉNOMÉNOLOGIQUE

Magali Humeau

magali.humeau@wanadoo.fr

Doctorante en Sciences de l'Education, Université de Pau et des Pays de l'Adour, sous la direction de Frédérique Lerbet Séréni; Formatrice consultante au Cafoc de Poitiers, France; Membre du GREPCEA (Groupe de Recherche sur les Phénomènes Complexes d'Enseignement et d'Apprentissage); Membre du CRAI (Cercle de Recherche en Anthropologie de l'Imaginaire, Angers, France).

Introduction

Cette approche débute par le récit d'un événement récent et banal de ma vie, mais événement qui a eu pour moi un sens particulier et qui entrera, je l'espère, en résonance avec les apports théoriques de ce texte. Récemment, je suis allée pour la première fois à Cognac. J'ai recherché l'itinéraire non pas sur une carte routière comme à l'accoutumé, mais à l'aide d'un site Internet. Sur la page imprimée, le trajet de Poitiers à Cognac était présenté sous forme d'une liste nommant successivement les voies et les bifurcations à emprunter. Donc pas de schéma, pas de dessin, pas de carte. Pendant le voyage, je me suis sentie désemparée: avec cette forme d'itinéraire, j'avais peu de moyen pour anticiper le trajet, pour le faire en pensée avant de le faire effectivement. Je me suis alors aperçue qu'avec une carte routière, j'expérimentais intérieurement plusieurs fois le chemin avant de l'emprunter pour de bon. Dans ce nouveau contexte, ces essais préliminaires étaient limités. Plus moyen d'imaginer les routes à partir de leur tracé, de leur orientation. L'espace ainsi décrit sous la forme d'une liste n'avait a priori pas un sens autre qu'un inventaire quelconque. Pourtant, je ne me suis pas perdue, j'ai trouvé la ville de Cognac. En fait, chaque terme de la liste prenait sens sur le lieu même, donc au fur et à mesure du trajet. Mais pas de vision globale du trajet pour le parcourir en pensée, peu de possibilité de l'expérimenter avant d'y être.

Il semble donc a priori qu'expérimenter par la pensée correspondrait à une mise en interaction du corps et de l'environnement, à la possibilité de faire référence à son propre corps comme aux objets extérieurs. Prendre en compte son corps lorsqu'il est question de spatialité peut paraître au premier abord une évidence dans la mesure où c'est à travers cette figure singulière que nous sommes plongés sans cesse dans l'espace. Ceci étant dit, nous souhaitons questionner cette évidence: dans quelle mesure le corps intervient-il dans la pensée de

l'espace? Derrière cette question, se trouve celle de la séparation du corps et de l'esprit, des actions effectives et de la pensée. Nous sommes confrontés à des termes considérés communément comme opposés, c'est-à-dire comme s'excluant réciproquement. Or nous allons voir que prendre en compte le corps dans une conception de la pensée de l'espace revient à joindre ce que la pensée logique rationnelle sépare. Le corps est-il contenu dans l'esprit et/ou est-ce l'esprit qui habite le corps? Les relations d'inclusion n'ont ici plus aucun sens, dans la mesure où le corps habite l'esprit comme l'esprit habite le corps. Cet habitat singulier possède cette capacité à se retourner, à la manière de certaines figures topologiques [1].

La phénoménologie approche l'espace selon cet axe de complexité où l'on ne peut plus décider entre ce qui est intérieur et ce qui est extérieur. Elle contribue à repenser le concept d'espace. Cette école philosophique adopte une posture forte vis-à-vis du monde. Travailler à propos de l'espace, de sa pensée comme de son vécu, pose de prime abord la question de la réalité: est-elle donnée de l'extérieur ou est-elle construite en chacun de nous? Les espaces au sein desquels nous vivons, notre logement, notre ville, nous apparaissent avec évidence. C'est cette solidité perçue que nous interrogeons dans un premier temps. Comment nous positionner en tant que chercheur vis-à-vis de la réalité spatiale pour être en mesure de la travailler? Il ne s'agit sans doute pas de trouver une place confortable, où cette question ne gênerait plus. Il s'agit davantage de mettre en travail une posture pour voir ce que cela fait. Cet axe de complexité sera suivi d'une description de l'espace des vécus et de l'espace intérieur du peintre. Nous joindrons à cette réflexion les concepts de milieu et d'inaction pertinents pour questionner l'espace, qu'il soit vécu en pensée ou qu'il soit vécu concrètement.

I Dans le monde phénoménologique

Cette première partie expose la position phénoménologique vis-à-vis du réel. Comment travailler sa place par rapport au monde et dans le monde pour être en mesure de parler de ce monde? Dans son avant-propos à La phénoménologie de la perception, Maurice Merleau-Ponty développe ce qu'est la phénoménologie, y compris la réduction eidétique, en s'appuyant sur les travaux de Edmund Husserl. "La phénoménologie, c'est l'étude des essences " (Merleau-Ponty, 1945, page 1), philosophie qui replace les essences dans la facticité, dans l'existence. Elle tente de revenir aux faits, en considérant que le monde est toujours déjà là. C'est précisément ce contact perdu avec le monde qu'elle entend renouer [2]. Dans la mesure où les phénoménologues considèrent que le monde est déjà là, il ne s'agit pas pour eux de reconstruire le réel pour le connaître. La phénoménologie consiste à réveiller l'expérience du monde, expérience qui précède la connaissance. Son objet ne consiste pas à refaire le monde pour le connaître, mais à prendre conscience des liens premiers qui nous lient à notre monde. Il nous semble donc que la posture phénoménologique diffère de la posture constructiviste. Le constructivisme s'attache à saisir la connaissance et la cherche non pas dans le monde, mais dans la pensée du chercheur. Connaître c'est faire, c'est construire, c'est créer. La connaissance s'origine dans la pensée du chercheur. Selon Paul Ricoeur, la phénoménologie se consacre à constituer la réalité et "constituer n'est point construire, encore moins créer, mais déplier les visées de conscience confondues dans la saisie naturelle, irréfléchie, naïve d'une chose. " (Ricoeur, 1986, page 15) Elle tente de retrouver les essences dans l'expérience du monde. Selon elle, la connaissance scientifique est seconde. Quant au savoir, celui qui nous est évident et partagé, il est premier et est fondé sur l'expérience dans le monde. Il n'y a pas la pensée d'un côté et le monde de l'autre mais coexistence de l'un et de l'autre.

La méthode phénoménologique consiste donc en une description de cette expérience retrouvée et non pas en une analyse réflexive. Il nous semble que la phénoménologie n'explique pas mais qu'elle implique. Il faut ici revenir aux étymologies présupposées de ces deux contraires: tous deux sont issus de "plicare" [3] qui signifie plier. Le sens premier de "expliquer" serait déplier, dénouer, mettre à plat et le sens premier de "impliquer" serait plier à l'intérieur de, envelopper. La voie phénoménologique supposerait de rester à l'intérieur du monde plutôt que de s'en éloigner, donc de vivre les expériences de ce monde pour être en mesure de les décrire. Mais cette topographie suppose en même temps une distanciation vis-à-vis de l'expérience. Ces deux contraires, s'impliquer et se distancier, vont donc se rejoindre avec ce que Husserl a nommé "la réduction eidétique", réduction qui prend place à l'origine de cette attitude philosophique. Il faut réveiller l'expérience du monde parce que le monde est toujours déjà là. Or pour prendre conscience de la primauté de ce rapport au monde, il faut nous en soustraire, rompre avec le monde: "La réflexion radicale est conscience de sa propre dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie qui est sa situation initiale, constante et finale." (Merleau-Ponty, 1945, page 9) Donc revenir au monde nécessite de s'en séparer, de sortir du nœud sans le défaire en prenant conscience que nous ne pouvons jamais en sortir parce que nous sommes toujours rapport au monde. Et la réduction est la résolution de faire apparaître le monde tel qu'il est et non pas tel que nous le pensons ou tel que nous le reconstruisons par la connaissance. "Le monde est cela que nous percevons." (Merleau-Ponty, 1945, page 11) "Le monde est non pas ce que je pense mais ce que je vis." (Merleau-Ponty, 1945, page 12) Cela signifie que le monde est ce que nous éprouvons, ce que nous percevons, ce que nous expérimentons. Nous n'en sommes pas des spectateurs mais des acteurs. Et nous adoptons cette position d'emblée, dès lors que nous vivons. Mais par le fait de constater que nous ne pouvons en sortir, nous nous plaçons hors du monde ce qui a pour effet immédiat de nous replonger aussitôt dans le monde [4]. Il nous apparaît ainsi que le monde phénoménologique réalise la jonction entre objectivité et subjectivité: c'est un monde réel dans la mesure où il est éprouvé et il est toujours éprouvé selon le point de vue singulier de la personne.

Merleau-Ponty reprend la pensée de Husserl qui conçoit "la conscience elle-même comme projet du monde,

destinée à un monde qu'elle n'embrasse ni ne possède, mais vers lequel elle ne cesse de se diriger, - et [il reconnaît] le monde comme cet individu pré-objectif dont l'unité impérieuse prescrit à la conscience son but." (Merleau-Ponty, 1945, page 13) Il s'agit d'une intentionnalité opérante qui fait que le monde et notre vie sont Un et qui précède l'intentionnalité propre à la connaissance. Il s'agit d'un rapport au monde permanent, jamais épuisé et que la philosophie replace devant nous, car, ce rapport étant évident, nous l'avions oublié. Comprendre pour la phénoménologie "c'est ressaisir l'intention totale" (Merleau-Ponty, 1945, page 13), retrouver "une certaine manière de mettre en forme le monde" (Merleau-Ponty, 1945, page 13) en croisant toutes les perspectives selon lesquelles le phénomène peut être perçu. Selon Merleau-Ponty, l'intentionnalité renvoie donc à la question du sens. Tout fait sens et le sens est total dans la mesure où il résulte des relations entre les différentes perspectives. On ne peut pas comprendre un événement en l'isolant, parce que le monde est Un et il est Un tout en étant inépuisable. La rationalité provient de ces mises en relations d'un point de vue à l'autre, des confirmations d'une perception par une autre, des liens entre événements. Le monde, c'est cela même, le sens qui émerge des intersections, ce n'est donc pas un esprit absolu posé à part, séparé de ce qui l'a fondé. L'objectivité arrive par les croisements entre mes propres subjectivités entre elles et entre elles et celles d'autrui. "Le monde phénoménologique, n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation d'une vérité." (Merleau-Ponty, 1945, page 15) Nous sommes et le monde est aussi un noeud de relations d'où émerge de l'être objet et de l'être sujet. La pensée du monde ne peut faire autrement que réaliser à son tour le monde. Il n'y a pas d'un côté des actions sur le monde et de l'autre une pensée du monde. Penser le monde c'est vivre et éprouver le monde pour le penser. Cela nous amène à conclure que le monde est lui-même paradoxal dans la mesure où nous ne pouvons dire le monde sans être dans le monde. Le logos et le monde correspondraient à une seule et même chose dont la philosophie serait partie intégrante.

Pour résumer cette approche philosophique du monde, le chercheur, qu'il soit philosophe ou scientifique, fait partie du monde. S'il dit s'en extraire pour l'observer, ce ne peut être qu'une illusion. Il ne peut le regarder sans en faire partie, donc sans se regarder également lui-même. Ses modèles doivent intégrer cette posture fondamentale. En réveillant l'expérience du monde, le chercheur prend en compte la place singulière et irréductible du corps pour cet être au monde.

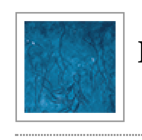
II L'espace comme lieu possible des actions

Qu'en est-il de cette approche phénoménologique pour l'espace? Nous allons revenir sur l'importance du corps et de l'expérience puisque selon Merleau-Ponty, l'espace est avant tout le lieu possible des actions. En revenant à l'expérience, Merleau-Ponty décrit un espace qui échappe à l'alternative de l'espace physique, constitué par la multiplicité des choses, et de l'espace géométrique, milieu commun à toute chose, qui se maintient quels que soient les déplacements. Ce qu'il nomme espace géométrique nous semble coïncider avec l'espace infralogique piagétien [5] (Piaget et Inhelder, 1947), schème unique qui organise les objets. En partant de nos expériences de sujets incarnés, Merleau-Ponty montre que l'espace fondamental est relatif au vécu du corps. Selon lui, des mots tels que "entre" ou "enfermé" n'ont de sens que relativement à notre expérience corporelle. "Un espace est "enfermé" entre les côtés d'un cube comme nous sommes enfermés entre les murs de notre chambre." (Merleau-Ponty, 1945, page 236) La signification du cube représenté en perspective ne provient pas des opérations que la pensée peut réaliser sur lui en le maintenant devant elle. Elle provient de la faculté d'habiter ce cube, de pénétrer dans son épaisseur par l'expérience perceptive, de marcher sur ses arêtes. Les côtés du cube sont des projections pour Piaget et des côtés auxquels nous pouvons nous frotter pour Merleau-Ponty. L'espace qu'il conçoit est un espace senti, apprécié, visité, investi. Mais il écrit en retour qu'un "espace qui ne serait pas objectif et qui ne serait pas unique ne serait pas un espace: n'est-il pas essentiel à l'espace d'être le "dehors" absolu, corrélatif, mais aussi négation de la subjectivité, et ne lui est-il pas essentiel d'embrasser tout être qu'on puisse se représenter, puisque tout ce qu'on voudrait poser hors de lui serait par-là même en rapport avec lui, donc en lui?" (Merleau-Ponty, 1945, page 333-334) Selon lui, l'espace vécu n'est donc pas une négation de l'espace objectif. Simplement, il le précède et le fonde.

En s'appuyant sur des expériences sur la vision, Merleau-Ponty développe le concept de niveau spatial. Pour qu'un espace soit cohérent, il faut que nous puissions l'investir. Par exemple, une vision qui renverse (à l'aide d'un miroir ou de lunettes qui redressent l'image rétinienne) les rapports spatiaux habituels (gauche/droite et dessus/dessous) ne permet pas dans un premier temps la prise du monde ainsi perçu par le corps car l'espace renversé semble incohérent. Mais le sujet a la faculté de s'accoutumer à cet espace et ainsi de changer soudainement de niveau spatial pour investir le monde présenté. Un niveau spatial est un nouvel ordre d'actions, "une certaine possession du monde par mon corps, une certaine prise de mon corps sur le monde." (Merleau-Ponty, 1945, page 289) Tout niveau spatial s'établit sur la base d'un niveau déjà là. Dès qu'il y a corps, il y a espace et niveau spatial. Merleau-Ponty dit encore que tout être est être situé et il ajoute être orienté. Ainsi, la question de l'origine de l'espace ne se pose pas car l'origine de l'espace est l'origine de l'être.

C'est la notion même d'espace que Merleau-Ponty précise: selon lui, il n'y a espace, que s'il y a possibilité d'action par le corps. Il nous faut préciser ce qu'il entend par possibilité d'action. Cela ne signifie pas que l'espace perçu ou représenté est réellement vivable. Une coquille de noix n'est pas réellement vivable et pourtant, elle peut devenir un lieu possible de nos actions, nous pouvons y loger en rêverie. Nous pouvons nous la représenter comme un espace cohérent c'est-à-dire sur lequel nous pouvons avoir prise, où




DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

l'expérience est possible. Avec la liste des voies à emprunter pour me rendre à Cognac [6], j'avais peu de prise sur l'espace de mon trajet, celui-ci était peu spatialisé. Ce qui nous semble opportun de souligner à l'issue de ce paragraphe, c'est la position d'entre-deux de l'espace phénoménologique, situé à la rencontre du sujet et de son monde. Également, nous repérons que cet entre-deux est davantage une potentialité qu'une actualité dans la mesure où il s'agit du lieu "possible" de nos actions. Cette question de l'indéterminé rejoint les travaux de Georges Lerbet et son concept de milieu.

III Le milieu, "lieu" d'interactions personne/environnement

Dans le modèle du système personne développé par Georges Lerbet, le concept de "milieu" nous interpelle plus particulièrement. Nous avons l'intuition qu'il est susceptible de nous aider à creuser la question de la pensée de l'espace, bien que nous ne sachions pas encore comment. Ce paragraphe est donc un début de réflexion voué, nous l'espérons, à s'enrichir par la suite. La position spatiale du corps dans son environnement est a priori claire: figure pouvant se déplacer, avec un extérieur (visible et tangible), un intérieur (l'autre côté de la peau) et la frontière entre les deux étant l'épiderme ou les vêtements. Or, les concepts de Monde et de Milieu brouillent cette carte et opacifient considérablement ces relations topologiques entre le corps et ce qui l'entoure.

Les deux concepts de milieu et de monde sont à rapprocher dans la mesure où tous deux se situent à une interface. Pour sa part, l'espace phénoménologique est à la fois subjectif, puisqu'il appartient au sujet, et objectif dans la mesure où il est suffisamment stable et partagé. Quant au milieu, il "correspond à ce qu'un système vivant prend en compte de l'environnement, en "retient", selon un constructivisme auto-poïétique." (Lerbet, 1995, page 100) Il s'agit donc du "lieu" d'échange entre la personne et son environnement, mais aussi d'un "espace" de création. Le concept d'autopoièse (Varela, 1989) renvoie en effet à une chaîne de processus bouclée, processus qui produisent les composants qui les produisent. Le milieu serait donc le point de croisement entre l'hétéroréférentiation et l'autoréférentiation, c'est-à-dire la multiplication de la référence à ce qui n'est pas soi par la référence à soi. Le milieu est donc à la fois intérieur et extérieur à la personne, lieu de rencontre entre le sujet et son environnement, il est entre-deux. La construction de l'espace d'un sujet se réalise dans ce milieu qui est dans le même temps intérieur et extérieur au sujet.

Cette notion de milieu pose le problème de concevoir ce que Georges Lerbet nomme l'environnement. A priori, ce dernier peut être conçu comme ce qui entoure le sujet. Il y aurait donc une relation spatiale de voisinage et d'enveloppement entre le milieu et l'environnement. Mais selon Lerbet, dès lors que l'Ego et l'environnement se différencient l'un de l'autre, une sorte de peau épaisse émerge qui à la fois les sépare et les relie: le milieu. Il nous semble que du point de vue de la personne, son milieu est partout, elle ne peut y échapper. Elle ne peut donc pas accéder à l'environnement, car dès lors, celui-ci devient milieu. Cette tension qui maintient ces deux notions en opposition, en conflit, peut être travaillée à partir de la relativité des points de vue. En effet, je ne peux échapper à mon propre milieu. Lorsque je crois percevoir le milieu d'un autre, je ne fais qu'étendre ou déplacer mon propre milieu. De la même façon, je ne peux m'extraire du monde phénoménologique. "Le monde visible et celui de mes projets moteurs sont des parties totales d'un même être" (Merleau-Ponty, 1964, page 17) que je perçois et je vis par mes expériences. Je ne peux donc jamais accéder au milieu d'autrui. L'espace dans lequel l'autre vit, agit, pense, appartient à son milieu. C'est l'espace de l'autre, qui n'est pas le mien, mais pouvant interagir avec lui.

IV L'horizon du monde

Cette distinction entre environnement et milieu est donc ambiguë: suivant le point de vue adopté, c'est soit l'un soit l'autre qui prime. Pour la personne, seul ce qui compose son milieu est perceptible puisque l'environnement distinct de son milieu correspond à ce qui lui échappe. Par définition, elle ne peut l'apercevoir. Mais si je me place d'un point de vue extérieur à la personne, je ne peux distinguer son milieu qui lui est propre. Je ne verrais que son environnement, ce qui lui est extérieur. Mais ne pouvant voir que ce qui appartient à mon propre milieu, je ne percevrais pas davantage d'environnement. Nous remarquons que la notion de frontière n'est pas pertinente pour comprendre la séparation entre le milieu et l'environnement. Il n'y a pas une zone "milieu" entourée d'une zone "environnement" par une relation topologique d'enveloppement. Selon Lerbet, l'environnement est constitué par tout ce qui n'est pas intégré au milieu de la personne. Nous pensons qu'il correspond à tout ce qui se trouverait derrière une ligne d'horizon dynamique. Or, cette dernière n'a rien d'une frontière topologique car malgré tous les déplacements possibles et inimaginables de la personne, jamais elle ne pourra survoler cette ligne. Elle ne pourra que la repousser en se déplaçant elle-même. Le milieu n'est donc pas réductible à l'environnement, c'est-à-dire qu'il n'est pas l'une de ses parties.

Cette notion de milieu pose une question épistémologique de taille: en tant que chercheur, ai-je accès aux espaces vécus et pensés par d'autres? Dans le cadre de ce modèle, que signifie partager avec d'autres des expériences ou des idées? Nous ne développerons pas davantage cette question car elle n'est pas au centre de notre article, même si elle rejoint celle de la subjectivité de l'espace. Par contre, nous allons maintenant développer la question suivante, théorique celle-là: dans ce cadre-ci, quelles sont les relations entre le corps et le milieu? Nous trouvons un éclairage de cette question dans le petit et très bel ouvrage de Merleau-Ponty,

L'oeil et l'esprit, qui décrit l'espace du peintre. Il s'agit avant tout d'un espace complexe décrivant un double enchaînement entre le corps et le monde (ou milieu).

V L'espace du dedans et du dehors

Merleau-Ponty a décrit l'espace du peintre dans "L'oeil et l'esprit", petit ouvrage mais œuvre capitale quant à ce qu'il contient en complexité et profondeur spatiale. Par une traduction de ce qu'est (dans le sens le plus fort d'Être), l'espace du peintre, Merleau-Ponty parvient à dire l'indicible spatialité, son essence extraite de l'expérience vécue. Que regarde Cézanne face à la montagne Sainte Victoire? Le paysage, lui-même ou les deux en même temps c'est-à-dire à la fois le paysage et lui-même? En questionnant l'oeil du peintre, Merleau-Ponty questionne l'œil humain, voyant et visible, et par-là même l'Être. Il revient au vécu et au corps, à l'esprit immergé dans le corporel. Il rejoint la question posée depuis d'autonomie (Lerbet, 1998) et de clôture (Varela, 1989) avec l'idée que le peintre, voyant, se voit voyant **[7]**. En donnant accès à ce qui n'est pas soi, la vision permet de revenir à soi. Le propre de l'Être est de percevoir le monde du point de vue de ce même monde, d'y voir sa propre absence et donc de revenir à soi. Merleau-Ponty positionne son point de vue en adressant une critique à la science, y compris la psychologie, qui entend occuper une place extérieure au monde. Elle manipule les objets, elle opère sur eux en se débarrassant de toute historicité et de toute culture. Elle a l'ambition de se placer hors du monde. Merleau-Ponty part de ce constat pour dégager, en négatif dans un premier temps, le travail de l'artiste qui agit à l'intérieur du monde, et plus précisément celui du peintre qui questionne le fondamental de la vision et renvoie à la source des sensations et de l'être.

De par cet impossible retrait du monde, la carte du visible et la carte des déplacements possibles du sujet sont entremêlées: je ne vois que ce que je peux atteindre **[8]** et en retour je ne peux atteindre que ce que je peux voir. "Le monde visible et celui de mes projets moteurs sont des parties totales d'un même être." (Merleau-Ponty, 1964, page 17) Cette conception des interactions entre la perception et la motricité renvoie aujourd'hui aux travaux de Francisco Varela selon lequel les activités sensorielles et les activités motrices se provoquent réciproquement (Varela, 1989, page 27). "La perception et l'action, le perceptif et le moteur sont liés en tant que motifs émergents qui se sélectionnent mutuellement." (Varela, 1993, page 220) Il n'y a pas de perception en dehors d'action par le corps et réciproquement. L'espace ne peut être vu et compris comme une étendue cohérente sans être en même temps agi, habité par notre corps. "Et à mesure que les actions changent, la perception du monde fait de même." (Varela, 1993, page 222-223) La vision est donc bien plus qu'une opération de pensée: c'est une approche, une ouverture sur le monde et dans le monde. Nous voyons au milieu du monde, nous en faisons partie intégrante. À la réciprocité précédente, nous pouvons en joindre une autre que Merleau-Ponty développe en ces termes: notre corps compte au nombre des choses visibles; il voit et il est lui-même vu par ce qui l'entoure. Il voit et il se voit voyant. Nous voyons du milieu des choses puisque nous sommes l'une d'entre elles. C'est dans cette énigme de l'entre-deux "voyant-visible" que Merleau-Ponty cherche les problèmes de la peinture. La vision manifeste se double d'une vision "secrète". De par, cette boucle du corps voyant et visible, la vision fait bien autre chose que dresser devant nous un tableau du monde.

La peinture permet d'accéder à cette intériorité de l'être, elle contient cette duplicité du sentir. Elle donne à voir ce qui est invisible: la texture de l'Être, la vision intérieure du peintre qui n'est pas univoque, mais qui se referme sur elle-même, qui renverse le dedans et le dehors, le peintre voyant les choses le voir. Merleau-Ponty revient à la philosophie de Descartes. En idéalisant l'espace, ce dernier l'a libéré. En effet, à la suite de la Renaissance, il en a fait un être maniable et homogène. Pour Merleau-Ponty, il fallait en passer par ici pour ensuite être en mesure de comprendre que l'espace est encore autre chose qu'une étendue totalement pensable. À côté de cet espace rationnel, Descartes reconnaissait un espace corporel, matrice du premier mais obscur et donc vain pour la science. Dès lors, science et philosophie se sont séparées. Aujourd'hui, la psychologie tente de travailler ce contact avec soi-même et avec le monde mais en étant aveugle à l'Être abyssal, non pensable, que Descartes a entrevu. La philosophie de Merleau-Ponty entend faire parler l'espace, non pas celui qui est totalement pensable et hors de tout corps mais celui existant pour l'esprit répandu dans son corps, esprit qui n'est pas pur entendement. Et cela rejoint la recherche de la profondeur par le peintre.

Mais qu'elle est-elle? Ce n'est ni la troisième dimension s'ajoutant au plan, ni la dimension première qui me sépare des autres et des choses. Elle ne peut être traduite par une quelconque technique picturale. Elle est plutôt à chercher dans le rapport du peintre avec les choses. Il s'agit de "cette animation interne, ce rayonnement du visible que le peintre cherche sous les noms de profondeur, d'espace, de couleur." (Merleau-Ponty, 1964, page 71) La vision donne accès à ce qui n'est pas soi et en même temps, en revenant au peintre, elle lui permet de revenir à soi: elle apprend à distinguer et à unir. Le visible contient l'invisible qu'il actualise comme une absence. La profondeur est donc cette présence de l'invisible dans le visible. Toute la force de cet ouvrage tient dans le fait que Merleau-Ponty parvient à écrire sur un indicible: l'espace pictural, espace du dedans, du vécu, indissociable du corps et de la vision. Nous y retrouvons ce que nous avions identifié en négatif dans le travail de Jean Piaget: un espace non exclusivement rationnel, qui ne peut être conçu par un système de règles prédéfinis et stables à l'instar de celles de la perspective artificialis **[9]**. C'est la question du sens et de la cohésion de l'espace qui revient ici avec force. Cette cohésion noue ensemble le corps et le milieu, selon une figure décrivant un cercle infernal (Dupuy, 1979, page 55) ou vertueux (Varela, 1989, page 19) et dont les deux liens, le corps et le milieu, ne peuvent se détacher l'un de l'autre sans disparaître l'un et l'autre.

VI L'espace incarné

Nous remarquons que Varela rapproche son modèle de l'enaction (Varela, 1993) de la théorie de la pensée opératoire de Piaget et de la phénoménologie de Merleau-Ponty. Comme Piaget, il met en relation étroite les actions sensori-motrices et la cognition. Mais tandis que Piaget pense que le système cognitif se développe après le système biologique, Varela les conçoit comme co-extensifs. Et à l'instar de Merleau-Ponty, il propose que "l'organisme donne forme à son environnement en même temps qu'il est façonné par lui." (Varela, 1993, page 236) Nous retrouvons ici l'idée de l'être au monde et de l'irréductibilité à une origine, quelle qu'elle soit. Nous pouvons également joindre les pensées de Merleau-Ponty et de Varela à partir de la notion d'incarnation [10]. Tous deux considèrent les sujets comme des sujets de chair avant tout, c'est-à-dire ayant un corps concret, sensible. Selon Merleau-Ponty, l'espace est indispensable à tout être car tout être est être situé. Dans le modèle de Varela, dès lors qu'il y a vie, il y a cognition, dès lors qu'il y a corps, il y a connaissance. Il conçoit la pensée comme incarnée, comme indissociable de la chair qui habite le corps. En développant une corporéité de la connaissance, il tente de joindre l'approche phénoménologique de la conscience aux modèles des sciences cognitives. Son projet était de "construire une passerelle entre l'esprit selon la science et l'esprit selon l'expérience vécue." (Varela, 1993, page 21) Avec le concept d'enaction, Varela développe cette approche de la cognition comprise comme compréhension incarnée.

Varela se réfère aux travaux portant sur la perception de la couleur pour développer le concept d'enaction (Varela, 1993). La sensation de la couleur n'est pas entièrement donnée par le monde physique. Il n'y a pas de dépendance totale entre la couleur perçue et les paramètres physiques mesurés. La perception est fonction de l'expérience sensori-motrice du sujet dans l'environnement. Il y a interactions permanentes entre cette perception et d'autres perceptions, et aussi entre l'action du sujet et ses percepts. Les sous-réseaux neuronaux correspondants coopèrent et entrent en cohérence pour former des schèmes sensori-moteurs. La perception du monde n'est donc pas une simple copie mais bien plutôt un système d'interface complexe. Ce qui vient d'être dit à propos de la couleur peut être facilement transposé à l'espace. Les perceptions de l'espace sont en interaction permanente avec d'autres perceptions (lumière, couleurs) mais aussi avec les actions motrices. Mes propres déplacements modifient sans cesse ma vision des lieux qui agissent sur mes déplacements qui ... et comme ceci incessamment. L'espace et notre compréhension spatiale n'ont pas de fondement en dehors de l'expérience sensori-motrice.

Ce modèle de l'enaction montre que l'espace est indissociable de l'expérience par le corps. Ce n'est en aucun cas une catégorie conçue par la pensée seule. Au contraire, tout espace pensé est aussi habité, tout espace conçu est lieu de motricité. Pour comprendre le chemin que je vais emprunter pour me rendre à Cognac [11], j'ai besoin de le voir, par exemple sur une carte, afin de l'expérimenter avant de le parcourir effectivement. Lorsque je lis sur la carte qu'après avoir parcouru cinq kilomètres sur cette petite route de campagne, je dois tourner à gauche, c'est tout mon corps qui fait ce chemin: mes yeux qui imaginent la route sinueuse, mon bras gauche qui comprend le côté de la bifurcation, mon corps qui suit le mouvement de ma voiture. Il s'agit d'une assimilation des lieux par mon corps et par ma pensée avant d'y être pour de bon. Nous pensons qu'un modèle de la cognition incarnée est plus que l'addition du corps et de la pensée. Il s'agirait d'une multiplication, prenant en compte "à la fois" le corps et la pensée. La connaissance de l'espace est doublement liée au corps: par la spatialité inhérente au corps et par la corporéité propre à la cognition.

Conclusion

L'espace est indissociable de l'expérience corporelle, de la motricité. Avec l'approche phénoménologique, nous concevons l'espace comme appartenant à la totalité Ego-monde, totalité qui ne peut être réduite. L'espace réside dans l'être, l'être étant à la fois sujet et objet, être incarné donc par essence spatial. Il s'agit d'un être au monde et non d'un être en dehors du monde. L'espace qui participe à la constitution de cet être est donc à la fois intérieur et extérieur au sujet. Il est subjectif mais il est aussi objectif puisqu'il permet de ranger, de définir la place de toute chose.

La posture phénoménologique est avant tout une acceptation du monde, de l'apparaître des phénomènes. Cette réduction ou épochê permet de dépasser la question des origines (le sujet ou l'objet) pour prendre en compte l'expérience qui met en jeu à la fois le sujet et l'objet. Dans le cadre de la pensée de l'espace, c'est précisément cette prise en compte que nous souhaitons travailler. Selon Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1945), un espace existe en tant qu'espace à condition que nous en fassions l'expérience, à condition que le corps ait prise sur lui. Mais cette condition peut être renversée: le corps ne peut agir que dans un espace existant préalablement en tant qu'espace. Ces deux propositions semblent vraies et renvoient l'une à l'autre. Leur jonction forme une proposition bi-conditionnelle contenant, selon Lerbet (Lerbet, 1988), une part d'indétermination. Nous ne pouvons décider par où cela commence, par l'expérience de l'espace ou par l'existence de cet espace.

Comment un espace pensé par un sujet advient-il en tant qu'espace? Dans le cadre du voyage de Poitiers à Cognac [11], cette pensée se réalisait au fur et à mesure du trajet, lorsque les routes et les bifurcations nommées dans la liste se concrétisaient. J'avais l'impression de conduire en aveugle, il m'était difficile de voir

les lieux avant. "Voir" renvoie ici à une capacité de creuser l'espace, de le voir avec les yeux et surtout avec le corps. Comment cette "vision" sensori-motrice se réalise-t-elle en pensée? En ce qui concerne la pensée de l'espace et notamment la compréhension des dessins techniques, il y a un temps où la feuille de papier se creuse pour laisser voir un espace en profondeur qui devient habitable. Sans doute l'imaginaire joue-t-il un rôle dans cette émergence de la spatialité.

Précédemment, nous avions opposé l'espace vécu, y compris par la pensée, à l'espace rationnel et absolu modélisé par Piaget à partir des opérations infralogiques. Aujourd'hui, il nous semble que l'espace dit rationnel, fait de vues géométrales distinctes et coordonnées, est aussi un espace expérimenté, les actions sur cet espace étant entre autres les opérations infralogiques. La distinction entrevue entre espace vécu et espace rationnel n'est plus aussi claire. Elle devient peu à peu ambiguë et c'est cette ambiguïté que nous entendons travailler, comme "une composante qu'il ne s'agit pas d'évacuer comme un parasite mais d'apprivoiser scientifiquement." (Lerbet, 1988, page 63)

Cependant, l'approche de l'espace phénoménologique mène aussi à une opposition entre le dessin selon les règles de la perspective et le vécu de l'espace. Un décalage important semble séparer l'espace vécu phénoménologique de l'espace dessiné sur une feuille de papier, décalage exprimé par cette phrase de Varela, Thomson et Rosch: "Le monde de la conduite ne se termine pas en un certain point; sa structure consiste en un niveau de détail reculant à l'infini et se fondant en un arrière-plan non spécifique." (Varela, Thomson et Rosh, 1993, page 208) Le vécu est continu et multiple tandis que le dessin que je peux faire de cette même réalité est bien délimité avec des parties clairement individuées et selon une échelle fixe. Des confrontations entre les didactiques du dessin technique, issues de la géométrie descriptive et bien avant de la perspective, et les modèles philosophiques et psychologiques permettraient de contribuer à une anthropologie de l'espace dont l'une des caractéristiques entrevues est l'ambiguïté.

NOTES

1] Anneau de Moëbius ou bouteille de Klein dont on ne connaît pas de séparation entre intérieur et extérieur.
2] La figure du nœud dans la phénoménologie et dans la construction de l'espace serait à travailler. Le noeud comme figure topologique pouvant éclairer l'espace corporel: cet entrelacs qu'on ne peut démêler, parce qu'on ne peut décider où en sont les extrémités, où ça commence et où ça se termine, comme une figure d'Escher.
3] Depuis le dictionnaire Petit Robert, 1991.
4] Ce que Husserl décrit est à rapprocher de ce que Dupuy (1979) nomme "double bind", c'est-à-dire un double enchaînement.
5] À ce titre, il conviendrait de creuser ce que Piaget nomme l'infralogique, qu'il distingue de la logique dans la mesure où elle porte sur des objets continus (spatiaux ou temporels). Il y a ici une problématique sous-jacente entre la question de la continuité, de la rupture et de la pensée logique.
6] Cf. le court récit de l'introduction.
7] Cette conception du corps voyant et visible nous ramène aux récits de Proust où le narrateur protagoniste se trouve régulièrement dans la position déséquilibrée, donc perverse, du voyant non vu, ce que l'on nomme communément un voyeur. Le déséquilibre et le malaise provoqués par cette situation dévoilent l'importance de la réciprocité du regard.
8] La puissance des étoiles de la voûte céleste sur notre perception tient peut-être au fait que nous tentons mentalement de les atteindre tout en sachant que nous ne le pourrons jamais réellement.
9] C'est-à-dire la perspective dont les règles ont été construites à la Renaissance, en opposition à la perspective naturalis qui n'est autre que l'optique grecque, la première s'étant construite à partir de la seconde.
10] Dans son ouvrage de 1993, Varela lui-même se réfère régulièrement à Merleau-Ponty.
11] Cf. le court récit de l'introduction.

BIBLIOGRAPHIE

Dupuy Jean-Pierre, L'enfer des choses, René Girard et la logique de l'économie, Paris, Editions du Seuil, 1979, pp. 9-134.
Lerbet Georges, L'insolite développement, éditions Universitaires UNMFREO, 1988, 207 p.
Lerbet Georges, Bio-cognition, formation et alternance, Paris, L'Harmattan, 1995, 181 p.
Lerbet Georges, L'autonomie masquée, Paris, L'Harmattan, 1998, 162 p.
Merleau-Ponty Maurice (1945), Phénoménologie de la perception, Paris, Edition Gallimard, 1998, 531 p.
Merleau-Ponty Maurice (1964), L'œil et l'esprit, Paris, Edition Gallimard, 1985, 92 p.
Piaget Jean et Inhelder Bärbel, La représentation de l'espace chez l'enfant, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, 581 p.
Ricoeur Paul (1986), A l'école de la phénoménologie, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1998, 295 p.
Varela Francisco J., Autonomie et connaissance, Paris, Seuil, 1989, 254 p.
Varela Francisco J., Thomson Evan, Rosch Eleanor, L'inscription corporelle de l'esprit, Paris, Seuil, 1993, 377 p.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali





Il corpo come soggetto e oggetto di un'ermeneutica dell'educazione
Magali Humeau (a cura di)
M@gm@ vol.2 n.3 Luglio-Settembre 2004

IL CORPO DELLA STREGA

(Traduzione Lida Dutto)

Georges Bertin

georges.bertin49@yahoo.fr

Dottore in Scienze dell'Educazione; ha conseguito l'Abilitazione a Dirigere attività di Ricerche in Sociologia; Direttore Generale dell'I.Fo.R.I.S. (Istituto di Formazione e di Ricerca in Intervento Sociale, Angers, Francia); Direttore del CNAM di Angers, Francia (Consorzio Nazionale delle Arti e dei Mestieri); Dirige ricerche in Scienze dell'Educazione all'Università degli Studi di Pau - Pays de l'Adour; Insegna all'Università degli Studi di Angers, nel Maine, all'Università Cattolica degli Studi dell'Ouest, all'Università Cattolica degli Studi di Bourgogne, alla Scuola Normale Nazionale Pratica dei Quadri Territoriali; è membro del GRECo CRI (Gruppo Europeo di Ricerche Coordinate dei Centri di Ricerca sull'Immaginario) e della Società Francese di Mitologia, fondatore del GRIOT (Gruppo di Ricerche sull'Immaginario degli Oggetti simbolici e delle Trasformazioni sociali) e direttore scientifico dei quaderni di Ermeneutica Sociale; Direttore Esprit Critique, rivista francofona internazionale in scienze sociali e sociologia.

"Nous pensons trouver à l'origine de la magie la forme première de représentations collectives qui sont devenues depuis les fondements de l'entendement individuel." (Mauss, 1950)

"Apprends, jeune homme, que le jeteur de sorts doit accomplir certains actes en des lieux consacrés depuis des milliers d'années. Ces lieux sont ou des cavernes ou des sommets élevés que fréquentent les sorciers certains jours de sabbat aux environs de minuit, par des nuits sans lune." (Vimond, 1938)

I Contesto

Il sabba delle streghe, così come lo conosciamo a partire dalle tradizioni popolari (Bertin, 1992), dai resoconti dei grandi processi sulla stregoneria del XVI e XVII secolo o, ancora, così come lo possiamo osservare oggi in alcune società tradizionali dell'Africa o dell'America del Sud, origina dalla rivendicazione dell'Inconscio di conservare "gli obiettivi del principio del piacere soggiogato dalla repressione, ovvero il ritorno del rimosso

che costituisce la storia di sottofondo seppur tabuizzata della civilizzazione." (Marcuse, 1968, pagina 26-27) E' l'epoca in cui l'erotismo condannato cadrà nella sfera del profano, ove Dioniso rivive nel diavolo dei sabba, i quali "votati nelle solitudini notturne al culto clandestino di quel dio che era esattamente l'opposto di Dio, non poterono che approfondire i tratti di un rito che partiva dal rovesciamento della festa". Fenomeno ben conosciuto è quello del ritorno del rimosso, l'eliminazione del sensibile dalla religione non trovava forse sfogo nelle feste nere ove i precetti ammessi, cioè quanto istituito dalla società rurale, erano battuti sulla breccia? La danza in tondo non formava forse il luogo e la notte il tempo di una festa ove si esacerbavano i desideri nell'incontro dei corpi in una mitologia proveniente dal lontano passato?

Manifestazione particolare, il sabba ci appare come il modello perfetto di trasgressione dei rituali festivi, di questo stato di disequilibrio che permette di riannodare i fili armonici tra il proprio sé e il mondo esterno, agendo da schermatura per i partecipanti quando la musica dei violini, strumenti del diavolo, trasporta irrimediabilmente l'uomo al di fuori di ogni limite. Non poteva esso forse permettere quelle relazioni libidinose, libere, durature e socievoli le quali, secondo le parole di Herbert Marcuse (Marcuse, 1968, pagina 183), "sono all'origine di un'altra civilizzazione, non repressiva"? Era così profondamente intriso della nozione di sacrificio a tal punto che le streghe pagavano con la loro vita questa trasgressione orchestrata tanto a livello individuale quanto a livello della sovversione sociale. Il sabba non aveva forse origine, nell'immaginario radicale e sociale, dai nuovi rapporti basati sul meccanismo del sacrificio e della violenza che lo accompagna, a fondamento della cultura?

In modo del tutto congruente questo quadro particolare permette di interrogarsi sulla questione del corpo della strega, una strega che ci sembra centrale nei racconti di stregoneria tanto come supporto identificativo quanto come luogo di sapere, sullo statuto stesso del corpo nelle società considerate dove l'uomo è amalgamato alla sua comunità e non si sente diverso. Il corpo della strega non sarebbe, dunque, il luogo del dire sociale?

II Il sabba, luoghi ed attori

Nel Bocage della Normandia, così come altrove, le tradizioni popolari ci permettono di identificare numerose località dette di "sabba" o "d'esbats" [1]. Riunioni di streghe o di iniziati: si trattava verosimilmente di antichi culti di possessione, in forma estatica, facilmente comparabili nelle loro diverse funzioni (festive, terapeutiche, sociali, religiose) a quanto si è potuto osservare in ogni epoca, a tutte le latitudini e in tutte le civiltà, nel momento in cui l'identità di una o più persone, di un gruppo, di una comunità locale, si altera a tal punto da rendere necessario un contatto tra mondo sacro e mondo profano. Questi culti si svolgevano in luoghi appartati, generalmente su un'altura o nei luoghi più reconditi di un bosco, situazione che Jules Michelet ha molto ben tradotto in linguaggio letterario ma evocativo:

"Immaginate, su un'immensa landa, sovente nei pressi di un vecchio dolmen celtico, al limite di un bosco, una doppia scena
da un lato, la landa ben illuminata, il gran pasto del popolo,
dall'altro lato, verso il bosco, il coro di questa chiesa la cui cupola è il cielo.
Chiamo coro un tumulo che pare dominare non poco. Tra i due, i fuochi resinosi dalla fiamma gialla e dei rossi bracieri, un vapore fantastico.
Nel fondo, la strega erigeva il proprio Satana, un grande Satana di legno, nero e villoso ... personaggio tenebroso che ognuno poteva vedere in modo diverso; gli uni potevano provare solo terrore, gli altri erano commossi dalla fierezza malinconica ove pareva assorbito l'eterno esule."
(Michelet, 1966, page 127)

Sulle Lande del cosiddetto Sabot Doré, nel Domfrontais, il Grand Léonard soleva venir prendere posto su un'altura che ha conservato il suo nome: Il Pulpito del Diavolo. Le descrizioni popolari considerano, nella maggior parte dei racconti, così come ha ben evidenziato Jean-François Détrée (Detrée, 1975), tre momenti facilmente avvistabili in tali cerimonie notturne:
- la partenza o volo, momento in cui gli adepti giungevano nel luogo del sabba per via aerea a delle velocità che superano di gran lunga l'immaginazione, talvolta sul dorso di un animale, talaltra in virtù di un unguento magico con cui si spalmavano il corpo;
- la cerimonia stessa, ovvero genere di messa nera, detta "al contrario" alla presenza di un capro, di un pastore, di una strega, o ancora, del diavolo stesso. A questa cerimonia poteva seguire l'adorazione del diavolo o del suo tizzone d'inferno, un enorme capro nero, che si veniva a baciare sul culo, oppure poteva seguire un sacrificio animale o, ancora, il sacrificio di un neonato nelle versioni più feroci. A conclusione di questa fase, erano ammessi i nuovi stregoni e streghe che colà stabilivano patto col diavolo firmandolo con il loro sangue. Per quanto riguarda le streghe, queste ricevevano immediatamente l'omaggio bestiale del Grand Léonard;
- la "Danza in tondo" o "Rondanse", danza di gruppo, attorno al fuoco, ossia un girotondo sfrenato, che portava alla confusione dei generi e dei sessi, delle classi sociali e delle gerarchie, ordinariamente ammesse, e che autorizzava ogni genere di trasgressione, terminando poi in una sorta di trance generalizzata sovente guidata dai violini, strumenti del diavolo.

III Il Tempo dei sabba

Il calendario dei sabba è molto ben conosciuto (Glass, 1972): se i sabba minori avevano luogo durante i solstizi e gli equinozi, i sabba maggiori erano celebrati in occasione di festività speciali: Ognissanti, Candelora, la vigilia del Primo Maggio e il Primo Agosto. Notiamo che vi è in questo un'effettiva considerazione dei grandi ritmi naturali solari nonché riferimento esplicito al calendario lunare celtico (Le Roux et Guyonyarch, 1990): Ognissanti (Samain, festa degli immortali), Candelora (Imbolc, festa della grande dea o della lattazione delle pecore), il 1° Maggio (Beltaine e Walpurgis, festa della rinascita e del rinnovamento) e il 1° Agosto (Lugnasad, grande festa regale, festa dei raccolti).

Anche la Notte di San Giovanni era considerata particolarmente propizia al combattimento contro le sorti e gli anziani dell'area dei Bocains ricordano di aver ancora assistito nel corso della loro infanzia a dei raduni durante i quali, sui Monti più alti della regione, venivano ammucchiati fascine e alberi resinosi di ogni specie, sotto i quali veniva appiccato il fuoco non appena apparivano le prime stelle in cielo. Di costa in costa, l'aria si espandeva e si sentivano meravigliosamente i canti da lunga distanza nella brezza calma della notte. Quando il sole, dopo essere salito sempre più in alto nel cielo, raggiungeva il suo punto critico apprestandosi a scendere, nella notte di San Giovanni, i giovani di ambedue i sessi si radunavano per ballare attorno al fuoco, facendo su di esso dei grandi salti; coloro che si presentavano in coppia erano sicuri che avrebbero avuto un bambino entro l'anno. Si aveva anche l'abitudine di andare in processione intorno ai campi avendo in mano delle torce e di far girare delle ruote infiammate per rappresentare l'immagine della ruota solare nella sua corsa. Le danze circolari, o danzate in tondo, non erano forse un tentativo di riprodurre la corsa del sole imitandola? Queste proseguivano, poi, sino al mattino.

Quella particolare notte era, altresì, ritenuta consacrata ai sabba di streghe e stregoni, allorquando questi iniziavano, in luoghi appartati sulle alture, i loro nuovi adepti. Le donne erano in maggior numero rispetto agli uomini. Notte stabilita per l'irruzione del tutto possibile in un'esistenza ordinariamente dedicata ai lavori più rudi, essa rispecchiava, in modo inverso, l'altro San Giovanni, la notte invernale del 27 Dicembre, parimenti periodo di festa dedicata alla luce (Natale) o del sole invitto nell'Antica Roma.

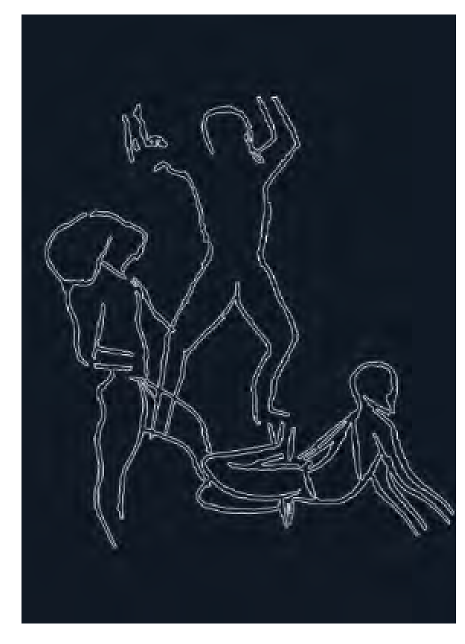
Non si racconta forse che i grandi signori e le grandi dame del regno, sotto l'Ancien Régime, avrebbero ricercato la compagnia degli stregoni, arrivando persino a farsi iniziare nelle loro sette e partecipando a questi "esbats" con le altre classi sociali sotto gli auspici del Gran Cornuto? Gli stessi terminavano con dei rituali selvaggi segnati da riti antropofagici, adorazioni demoniache e bestiali e da orge sessuali, temi frequentemente ricorrenti e di cui saranno incolpati i partecipanti al sabba durante i processi tipici del periodo dell'Inquisizione (Ginzburg, 1992, pagina 88-89). Questi rituali, universalmente estesi, sono stati cristianizzati dalla Chiesa che veniva a trovarsi impotente nell'abolirli e, perciò, la scelta del San Giovanni estivo, quale patrono cristiano del battesimo sotto condizione (è lui il Battista) può ben indicare una parentela simbolica tra costumi pagani e festa religiosa. San Giovanni Battista, ancora chiamato "il Precursore", venne decapitato per ordine di Erode su richiesta di una cortigiana, Salomé, figlia di Erodiade [2], la concubina di Erode, che aveva chiesto la sua testa per aver danzato nuda dinnanzi il re.

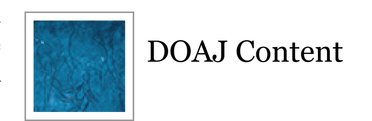
IV Lo statuto delle danze sabbatiche

"Il faut du jouir et du divin pour se soumettre." (Legendre, 1976)

Le tradizioni popolari, raccolte e documentate da J.J. Von Görres (Görres, 1992), alla fine del XIX secolo, da J.G. Frazer (Frazer, 1983) e A. Van Gennep (Van Gennep, 1949) descrivono assai precisamente le danze che avvenivano in queste occasioni. Si tratta di lavori supportati dai saggi degli eruditi locali del bocage (Normandia) nel secolo XIX e dalle testimonianze raccolte presso gli anziani: la Società di Mitologia Francese (Société de Mythologie Française) prosegue questo lavoro: - innanzitutto, è d'uopo asserire che i passi di danza erano molto disordinati, l'esatto opposto delle danze abituali "poiché dovevano esprimere un rapporto falso e disordinato" (Görres, 1992), e anche la musica che li guidava doveva essere dissonante, confusa e sgradevole, dando alla danza le sembianze di un charivari; - gli strumenti utilizzati erano falsi, ossia un bastone normale o il bastone di un pastore utilizzato a mò di flauto, il cranio di un cavallo a mo' di chitarra, una mazza battuta contro una quercia come tamburo. I violini emettevano suoni sovracuti, i tamburini erano battuti da ciechi, essendo i cori dei demoni composti da voci rauche e insopportabili;
- i danzatori, nudi o in camicia, danzavano in tondo, voltando la schiena al maestro di danza, mentre ogni strega aveva vicino a sè il proprio demone. Si tenevano con le mani appoggiate sulla schiena, girando verso sinistra (senestrogyre), e facendo i movimenti più osceni.

Lancre, inquisitore del XVII secolo, diceva che in queste danze "gli zoppi e gli storpi erano i più abili". "La danza in tondo, il famoso giro in tondo dei sabba, serviva a completare questo primo grado di inebriamento (...) Giravano schiena contro schiena, le braccia all'indietro, senza vedersi, ma spesso le schiene venvano a toccarsi. Nessuno si conosceva bene, nè sapeva chi aveva vicino. La vecchia allora non era più vecchia, miracolo di Satana ? Era donna ancora, e desiderabile, confusamente amata (...) la folla unita in questa vertigine si sentiva un corpo unico" (Michelet, 1966, page 129):
- il maestro di danza, seduto, contemplava le evoluzioni alle quali si mischiava talvolta, mormorando per tutto il resto del tempo suoni inarticolati e i canti più grossolani, accompagnando le danze, ritmate dalle




DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002
Directory of Open Access Journals

invocazioni "diavolo, diavolo", "salta qui, salta là! sabba, sabba!";
- la totalità del pubblico vi appariva nella più semplice modalità quale segno di eguaglianza e di libertà e, poichè il corpo nudo è ritenuto essere produttore di forza, vi emanava un'energia grazie alla quale la magia poteva operare. Conservare i vestiti avrebbe significato, nello spirito degli iniziati, privarsi del magnetismo terrestre, della corrente "bioenergetica" accresciuta dalla danza circolare. Il tutto contribuiva a rinforzare la potenza dei partecipanti, riti che le condotte sessuali ovunque evocate venivano parimenti a rinforzare. Esse sembravano, d'altronde, decuplicare le energie dei partecipanti poiché molti danzatori potevano, dopo avervi preso parte, fare dei salti da gigante raggiungendo persino due luoghi contemporaneamente, varianti dei viaggi aerei già menzionati (lo spiccare il volo).

Von Görres distingueva tre generi di danze sabbatiche, che rinviavano d'altronde a tre forme di stigmatizzazione sociale:
- le danze degli zingari, i quali, con uno statuto marginale nelle società occidentali ebbero funzione di capri espiatori, con ebrei, bigotti e lebbrosi, e furono sospettati di cospirazione in modo quasi costante. Carlo Ginzburg ha mostrato come queste persecuzioni abbiano partecipato alla formazione degli stereotipi sul sabba (Ginzburg, 1992, pagina 1-87);
- quelle del Labourd, (provincia basca). Si deve questa assegnazione ad un giudice di streghe del XVII secolo, Pierre de Lancre che da solo, nel 1609, in 4 mesi, fece bruciare 80 streghe. Egli chiariva che le donne del paese basco, frustrate a causa dell'assenza dei loro sposi, marinai e pescatori, passavano il loro tempo recandosi al sabba, grande festa, grande ballo mascherato con "travestimenti fortemente trasparenti". Si davano "le danze moresche, vive penose, amorose, oscene, dove ragazze a ciò istruite parodiavano le cose le più provocanti ...". "Queste danze erano, riporta ancora Michelet, l'irresistibile attrazione che, presso i Baschi, faceva precipitare al sabba tutto il genere femminile, donne, ragazze, vedove (queste in più gran numero)."

E l'autore descrive la sterilità degli amori sabbatici, "l'amore senza Amore" e le grida che di lì fuoriuscivano "che il frutto venga offerto al diavolo" soffermandosi, alla fine delle danze, sulle scene di fecondazione simulata delle streghe, sulla loro fredda purificazione, sui rapporti incestuosi ai quali esse si sottomettevano (Michelet, 1966, pagina 174):
- il girotondo composto di salti (quello dei contadini, egli precisa), che Görres così descrive: "i danzatori sono in linea retta, gli uni dietro gli altri, l'uomo e la donna voltandosi la schiena, poi allontanandosi e riavvicinandosi a passo cadenzato per poi urtarsi brutalmente col fondoschiena." Una variante, indicata da Görres, ritaglia le inchieste del bocains: "i partners sono disposti in cerchio in modo tale che ognuno di essi a turno volti il viso verso l'esterno mentre l'altro verso il centro e danzano così in tondo tutti insieme, questo modo di voltarsi la schiena ben esprime, secondo Görres, il disordine che presiede a queste danze." (Görres, 1992, pagina 580)

Infine, le danze sabbatiche rivelano tracce, per noi molto evidenti, di stati alterati di coscienza secondo i fatti descritti, verso la metà del XVII secolo, dal vescovo Marco Blandini in Moldavia: "dopo essersi scelti uno spazio appropriato, essi iniziano a mormorare, a far girare il capo, a rovesciare gli occhi, a torcere la bocca, a fare delle smorfie, a tremare in tutto il corpo; poi cascano a terra, con le braccia e le gambe divaricate e restano immobili, simili a morti, per un'ora intera." (Ginzburg, 1992, pagina 188) Si vede, di lì in poi, come le forme della danza sabbatica siano emigrate al termine delle persecuzioni verso le danze paesane. Queste ne trarranno la pessima reputazione che era, di fatto, loro. Ciò è reso manifesto nell'attitudine del vescovo di Troie, coadiutore di Marsiglia il quale, nel 1541, proibiva, in quanto contrarie ai buoni costumi, le danze in cui l'uomo abbraccia la donna, minacciando di scomunica i musicisti che per tali danze suonavano. Inoltre, Jean Bodin, nella sua celebre opera "de la demonomania delle streghe" (Bodin, 1850), dopo aver fustigato le danze in tondo delle streghe, rammenta che coloro che sono stati incriminati per stregoneria hanno "danzato con Satana", da loro servito e adorato. Questi stessi stereotipi facevano ancora vituperare contro i balli paesani un curato di Ars nel XVIII secolo.

Così, l'anatema lanciato dalla Chiesa contro la danza, ovvero l'espressione dei corpi, "offre la misura del malinteso che la oppone alla sessualità e al mondo naturale di cui ella non ha che una percezione errata. Malgrado l'intuizione cristiana del mondo come corpo di Cristo, l'universo naturale è stato considerato come separato da Dio se non addirittura contrapposto a lui non essendo precisamente percepito come corpo." (Watts, 1958, pagina 209-210) Cio' rende conto di quell'idea ingenua secondo cui "il movimento non ha vera esistenza", essendo questa necessariamente statica e stabile, e optando per la messa al bando del piacere che, come sappiamo, nasce dalla relazione dell'uomo con il mondo. Remi Hess (Hess, 1989, pagina 65-66) rammenta giustamente a questo proposito che i giudici ecclesiastici del XVI secolo giudicavano la volta, danza importata dall'Italia, "responsabile di un'infinità di omicidi e di aborti", discorso ripreso da Praetorius nel 1688.

Le processioni circolari del bocage (Normandia) già studiate, riprendendo parte di questi culti, segnano l'ambiguità di queste azioni popolari colletive ove l'attrazione delle pratiche rimproverate le contrappone incessantemente a quelle tollerate dalla Chiesa, quando i santi protettori del bestiame vengono a sostituire il Grande Cornuto. La scansione delle processioni, l'aspetto incantatorio dei canti, la stessa partecipazione fisica da esse richieste, questa figura circolare di cui ci si sforza di riprodurre la forma, rinforzava la dominante pulsionale di tali gesti collettivi che traggono origine da una ritmica sessuale, unanimemente sublimata,

senonché assunta.

V Il corpo della strega

Innanzitutto, descriviamo le sorti che fan loro subire gli inquisitori durante i processi di stregoneria. Von Görres rende ben conto dello statuto che è loro assegnato nella tragicità sabbatica. Gli inquisitori inviati nel paese basco raccontano, nei loro resoconti, che le ragazze sono solite tenere il corpo rovesciato all'indietro; alcuni inquisitori italiani, nella stessa epoca, mostrano che esse davano prova di forza sovrumana. Marie de la Parque d'Hendaye, di 19 anni, racconta che fece la scommessa di saltare in due posti rispetto al luogo dove si teneva il sabba e che così avvenne. Le donne che andavano al sabba erano tenute a portare un bambino al diavolo e, presentandoglielo, a lui giuravano fedeltà. Coloro che non glielo portavano erano punite con la frusta; da qui l'usanza di prenderne in altri villaggi. E' interessante soffermarsi sul trattamento fisico che subivano le streghe allorquando differite al giudice.

Nei processi di stregoneria, infatti, come riporta Görres (Görres, 1992, pagina 632), "venivano considerati come prova di colpevolezza alcuni segni che le streghe avevano sul corpo e che erano stati loro impressi nel momento del loro ingresso al sabba. Era soprattutto a sinistra che si trovavano questi segni, nell'occhio sinistro o sulla guancia, o sulla spalla, il gomito, il fianco, il ginocchio, il piede (si osserva qui una particolare attenzione al lato sinistro, in latino sinistro). Pur tuttavia, talvolta, ve n'erano sulla destra, talaltra venivano impressi sul labbro inferiore, mordendolo, o sul cuore. Quando si trovavano questi segni, si facevano esaminare con la sonda da uomini esperti. Se il sangue colava senza che la persona soggetta all'operazione avvertisse dolore alcuno, era ben presto possibile determinarne la colpevolezza (...) Questi segni, aggiunge il testo, ci offrono la controparte su cio' che la Chiesa abbia constatato più di una volta sul corpo degli stigmatizzati. Questi segni possono dunque essere realmente prodotti dal demonio, così come lo sono a seguito di un'operazione divina. Il segno esterno altro non è, in questo caso, che il velo o l'espressione intima dell'anima". Aggiungendo che, "nel Labourd, più di tremila persone presentavano questi segni e tutti affermavano di essere stati al sabba. Essi indicano allora che nel popolo era presente una predisposizione visionaria che aveva preso la direzione errata."

Un'altra modalità per accertarsi dell'identità della strega era quella di sottorporla alla prova dell'acqua fredda (in quanto di natura calda). Veniva loro legato il pollice della mano destra con l'alluce del piede sinistro e viceversa; venivano immerse per tre volte nell'acqua. Se nuotavano, venivano dichiarate colpevoli; se affondavano, venivano reputate innocenti. A un'anziana donna che, a Innen, avendo chiesto di essere sottoposta a questa ordalia, si era messa a nuotare, l'inquisitore chiese perchè fosse così nemica del proprio corpo, e lei rispose che il demonio l'aveva spinta a richiedere questa prova promettendole di renderla libera. Sfuggì al supplizio, dandosi la morte in prigione. In Olanda si pesavano le streghe e se il loro peso non superava le 13/15 libbre, venivano ritenute colpevoli, poiché le streghe, per viaggiare attraverso l'aria, dovevano essere molto leggere. Chissà a quali congetture potrebbero giungere oggi gli inquisitori nei confronti delle ballerine dei nostri moderni balletti dell'opera!

Tali verifiche scaturivano dall'idea diffusa presso gli inquisitori che gli uomini giunti a un certo grado nel bene o nel male, superati i limiti della natura, entrino nel regno della luce o in quello delle tenebre. Essi possono essere, così, liberi dalle leggi che governano il mondo corporeo. Rivelandosi, però, tutte queste prove insufficienti, si impiegò la questione - e le confessioni a tal riguardo non mancarono, anzi sono presenti a migliaia - della profanazione delle ostie, di sacrilegi, di voluttà cosiddette abominevoli, di blasfemi e di offerte rese ai demoni nel corso dei sabba. Tali confessioni venivano accompagnate da numerose denunce ricavate a forza a causa dell'odio, la cattiveria e l'invidia dei giudici ecclesiastici. Pochi riuscirono a sfuggire ai sospetti, anche una condotta irreprensibile poteva essere sospettata di dissimulazione e ipocrisia. Inoltre, gli accusati consegnati al braccio secolare venivano bruciati sulla pubblica piazza. Ed è a Görres di concludere parlando dei numerosi processi tedeschi ai tempi della Guerra dei Trent'anni: "la miseria del tempo, la disperazione del popolo, la desolazione del paese non furono che il giusto castigo dei disordini dell'epoca. Ma il popolo, invece di identificare la fonte del male e riconoscersi colpevole, preferiva spostarlo sulle streghe."

VI Un tentativo di interpretazione: la danza dei sabba

"Au fumier que nous appelons l'Histoire, c'est d'abord la Mère qui surgit." (Legendre, 1976, pagina 9)

Nel tentativo di comprendere meglio il fenomeno sabbatico, cercheremo, in primo luogo, di identificare le funzioni individuali, gruppale ed istituzionale della danza sabbatica, evocando in seguito lo statuto del corpo della strega.

a) L'individuo

L'individuo che si dà al sabba delle streghe sembra profondamente intriso di uno stato particolare o alterato di coscienza, stato che si suole comunemente designare col termine trance, ben sapendo che occorre distinguerne due forme:
- la trance sciamanica è il passaggio obbligato degli adepti desiderosi di accedere essi stessi allo statuto di

sciamano, di stregone, di iniziato, di colui che contemporaneamente guarisce, profetizza e possiede i saperi segreti del gruppo, diventa la sua memoria arcaica, e che viene ad essere invaso, durante la trance, dagli spiriti, antenati totemici del gruppo;
- la trance di guarigione è attivata dallo stregone e ha lo scopo di procurare benessere e distacco, di conferire una risposta ad alcuni problemi di salute fisica o mentale. Più comunemente qui si cita la depressione nervosa, alcune forme di paralisi, le ulcere, le malattie dermatiche, ecc. Essa si manifesta con uno stato parossistico per garantire la purificazione dell'essere (la sua catarsi), assumendo in sé la lotta arcaica tra Eros e Thanatos. Il suo passaggio obbligato è la morte iniziatica, "morte individuale, dice Amable Audin (Audin, 1945, capitolo 3), seguita da una rinascita nella nuova collettività per mezzo di un cambiamento di sostanza." Condizione fondamentale di qualsiasi rigenerazione spirituale, la morte iniziatica, consacra, per Mircea Eliade (Eliade, 1976) "la fine dell'uomo naturale, non culturale, il passaggio ad una nuova modalità di esistenza, quella di un essere nato per lo spirito, che non vive nell'immediatezza, parte integrante del processo attraverso il quale si diviene un altro, plasmato dagli dei e dagli antenati mitici".

Notiamo poi la constatazione spesso operata nei racconti sul sabba di un aspetto successivo, la colonna vertebrale. Il girotondo delle streghe è rappresentato, come già abbiamo visto, come una danza ove tutti gli individui si ritrovano trasportati schiena contro schiena, come se "la possibilità per il partecipante di emergere in quanto soggetto, passasse attraverso un contatto col vicino." (Anzieu, 1990, pagina 29) Allo stesso modo, quando si rende omaggio al diavolo, o a un suo rappresentante, è proprio sul fondo della spina dorsale che lo si bacia. Quando il "chaoucha" berbero massaggia il danzatore, così come ho visto in Cabilia, per liberarlo dalla trance, è ancora la schiena ad essere interessata. La colonna vertebrale, così come ci insegna qualsiasi manuale di scienze naturali, ha infatti tre funzioni:
- statica: in quanto protettrice del midollo spinale ai fini dell'elettricità cellulare;
- dinamica: essa funge da braccio di sollevamento e di distribuzione delle forze, nonchè principale fonte per la verticalità;
- energetica: i cordoni stellati, posti su un lato e sull'altro della colonna, distribuiscono l'energia del sistema nervoso autonomo simpatico garantendo il controllo e l'adattamento degli organi secondo un gioco di influssi stimolanti o frenanti. I ricercatori di psicofisiologia spesso e volentieri la paragonano a una barra diamantata bipolarizzata da cui dipende per gran parte la tonicità dei muscoli vertebrali. Gli Yogin ci insegnano che un serpente addormentato si trovi sull'estremità coccigea della colonna vertebrale. Se lo si sveglia, esso si srotola, sale progressivamente in spirale lungo l'asse vertebrale stimolando, in questo passaggio, i centri energetici (chakras).

Queste differenti prospettive vengono confortate da Gilbert Durand (Durand, 1979, pagina 35) il quale indica che "l'iniziato è un antropocosmo al quale nulla di cosmico gli è estraneo. La sua coscienza è sistematizzata, la sua concezione del sapere unitaria. Egli è multiplo, diverso, (corpo-anima-spirito), intermediario. La pluralità della sua psiche si unifica e si individua in quanto sperimenta un ordine similare all'ordine dell'intero cosmo". Un ruolo dunque considerevole quello di fatto assunto dalle streghe, una sorta di pontefici, di mediatrici.

All'interno di una dimensione antropologica psicanalitica, France Schott-Billman (Schott-Billmann, 1989, pagina 115-166) rammenta il riferimento all'animalità a fondamento di queste pratiche in grado di perpetuare "il dionismo, vale a dire una celebrazione dell'essenza dell'uomo in quanto dimensione passata". Ella vi intravvede la "rappresentazione divina dell'uomo che prende in conto la sua alterità, la fessura attraverso la quale il polo selvaggio della natura, della trasgressione, della madre e dell'inconscio si tesse con il polo civilizzato della cultura, della legge, del padre e del conscio, la tela invisibile del ritmo". E ancora, la trasgressione dei limiti corporei, costruita con l'esercizio o subita in trance, non conduce forse a degli stati limite in misura di costruire un grado parentelare di danzatori e danzatrici con gli dei dell'Olimpo? Facendone dei semi-dei proposti come modelli? In ciò il rapporto ai demoni dei sabba ne determina il significato.

b) Gruppo e danze sabbatiche

Ma la danza del sabba non potrebbe ridursi, nei suoi effetti, a un solo individuo. Come afferma Françoise Gründ, "la trance ha una funzione terapeutica sociale, essa riconcilia l'uomo con la società", essa appartiene all'ordine del bio-psichico. Numerosi lavori sull'individuo all'interno del proprio gruppo sociale (integrazione dell'individuo nel suo lignaggio, pratica del geno-sociogramma) hanno condotto gli esperti a ricostituire nei malati di mente dei legami abbandonati, un'espressione sociale, l'importanza del valore del gruppo in grado di assicurare sia una funzione ortopedica sia pedagogica (Gründ, 1985, pagina 52). La società moderna, specializzando sempre più i saperi, isola gli individui da questa protezione conferita dal gruppo. Michel Lobrot a tal proposito affermava che le terapie emozionali praticano in qualche misura la trance (Lobrot, 1985) e France Schott-Billmann definiva il folle inguaribile come "qualcuno che non ha famiglia." (Schott-Billmann, 1985)

Si constata, dunque, l'importanza dei fenomeni di gruppo per facilitare la crisi sabbatica la cui funzione sociale sarebbe quella di perpetuare e rinnovare la vita del gruppo. Ne sono testimonianza quei racconti che si rinnovano incessantemente, nelle tradizioni popolari come nei verbali dei grandi processi di stregoneria, della mescolanza dei generi, delle condizioni e dei sessi in seno al sabba, ove tutto ciò che si trova in alto vacilla e cade, ove si danza al contrario, al ritmo di musiche dissonanti, ove la danza è il mezzo accertato di tali incontri

di fusione. E, ancora, la disposizione in cerchi "tende a riprodurre la forma dell'uovo, ricostituendo un guscio narcisistico di tipo collettivo." (Anzieu, 1968, page 29) Jacques Ardoino rammenta che "per evitare l'alienazione, l'uomo deve superare due contraddizioni: con la natura e con i propri simili. Ciò avviene - prosegue - per mezzo dei suoi atti. L'altro rappresenta per ciascuno un possibile fattore di mediazione. In un gruppo, ciascuno è tanto compagno e membro unificante, membro mediato quanto mediatore. Il Terzo-mediante permette l'unificazione di un essere." (Ardoino, 1973)

I gruppi delle danze sabbatiche frequentemente utilizzano da parte loro "gli organizzatori del funzionamento gruppale inconscio" (Anzieu, 1968, pagina 29) che si manifestano in tre momenti, così evidenziati da Didier Anzieu:
- l'illusione gruppale: momento di calore fusionale, di intensa comunicazione emotiva, di fatto, un meccanismo di difesa che consiste nel negare le differenze esistenti tra i membri, gli affrontamenti, cercando di superare, ciascuno, l'angoscia della solitudine, rinunciando al sé individuale per preservare il sè gruppale. Si tratta dell'indifferenziazione, senza dubbio all'ordine del giorno in seno alle popolazioni rurali molto povere, le quali sentivano pesare, con tutto il peso sulle proprie spalle, l'ordine delle cose;
- l'imago: rappresentazione inconscia di un ideale unificatore comune, figura astratta, allucinata (qui, il Diavolo, la Strega), investita al di fuori di un soggetto reale e capace di condurre i membri del gruppo verso una ricerca sottile di conformità, verso un modello che porta ogni partecipante a rinunciare ad essere soggetto per imitare o perseguire una nuova chimera. Tale tratto risulta particolarmente evidenziato nella descrizione del sabba offerta da Michel Subiela in un'opera composta partendo dai resoconti dell'ultimo dei grandi processi contro la stregoneria del Cotentin (Subiela, 1976);
- i fantasmi primitivi: seduzione, scena primitiva, castrazione. Un'origine fantastica condivisa (ri-nascita?) permette una nuova differenziazione di ogni membro senza l'avvallo di questa fonte comune passata ed il suo proprio riconoscimento.

Oggi, la danza popolare contadina non è forse stata sostituita da quei numerosi gruppi di ballo di cui osserviamo una vera prolieferazione, dalle danze jazz al primitivo e folk, attraverso le danze da sala, quali la salsa, il rinnovato tango, la tecno? I nuovi gruppi di trance, (bioenergia, gestalt, cri primal, "Trance Terpsicore Terapia" ...) non hanno forse ritrovato la terapia degli Africani ? Non assistiamo forse alla fine di questa prescrizione di austerità sui corpi e sulle loro maschere che era quella della razionalità capitalista e produttivista, quando l'uomo cerca di respingere i propri limiti? Non si danza prima di parlare ed anche di pensare? La teatralizzazione, il ruolo dei partecipanti non aiutano forse ad amplificare le emozioni, ad identificarsi con gli altri? Nei gruppi di danza e di espressione, non riscopriamo forse cio' che era al centro delle psicoterapie di gruppo agli albori della nostra civilizzazione, nella Grecia Antica, a Roma, nei sabba delle streghe e che è stato mantenuto in Africa?

Descrivendo un'esperienza di animazione di balli in sala, Amandine Dewaele scrive: "ciascuno può avere la sensazione di essersi arricchito e aperto verso una dimensione nuova e, allo stesso tempo, di aver ripreso contatto col proprio corpo e con qualcosa, al tempo stesso, di universale e antichissimo della propria storia personale.". (Dewaele, 1995, pagina 110) In questo gioco dei "corpi vietati", l'implicazione profonda del regista delle danze, (nuova figura di stregone?), con i suoi desideri, con le sue inibizioni rimosse, quelle del proprio pubblico, il contatto che intrattiene con i desideri degli altri, gli permette di avviare un dialogo a livello inconscio, e ne risulta di fatto una condizione di mutamento. Non si tratta forse delle esperienze limite che secondo Maurice Blanchot sono la risposta che l'uomo incontra dopo aver deciso di porsi totalmente in questione? (Blanchot, 2001, pagina 302)

c) La danza, figura dell'istituzione nella festa

La storia stessa dell'istituzionalizzazione della trance e del sabba, le condizioni storico-sociali dell'instaurazione di questi riti, l'analisi del rimosso che nascondono, ci portano a porci la questione relativa al sabba in quanto istituzione. Nella misura in cui la società è sempre "fondata sul conflitto, sulla rimozione del senso, le istituzioni sono il luogo di questo rimosso." (Lapassade, 1977) Commemorazione della crisi sacrificale, la festa vivifica e rinnova l'ordine culturale ripetendo la violenza fondatrice (Girard, 1980), instaurando nuovamente un'origine percepita come fonte di tutta vitalità e fecondità. Nel momento in cui l'unità della comunità era molto stretta, la festa evitava di ricadere nella violenza che supponeva la continuità della crisi sacrificale e la sua risoluzione. Nei periodi di austerità appare l'anti-festa, il sabba. In comune con la festa presenta il fatto di essere il luogo dei riti di espulsione sacrificale e, per prevenire eventuali minacce di conflitti violenti, riproduce gli effetti benefici dell'unanimità violenta risparmiando le terribili tappe che la precedono. Si tratta, dunque, di una violenza collettiva, fondatrice (Girard, 1980), liberatrice, che restaura l'ordine collettivo minacciato. Nel sabba, l'ispiratore tragico (tragos ôdè=il canto del capro) dissolve i valori mitico-rituali della violenza reciproca.

Questa crisi sacrificale giunge alla cancellazione delle differenze di cui ne è testimone la forma della danza in tondo, questo cerchio magico che abolisce le gerarchie, le differenze tra i sessi, tra il trascendente e l'uomo, fa del suo posseduto un altro Dioniso, temibile sapere quello che spia gli adepti al di là dei limiti della trasgressione [3]. Pertanto, questi culti dionisiaci paiono sempre ad ogni epoca come grandi scossoni politici e sociali. Sino al XV secolo, il numero dei processi di stregoneria è raro, aumentando brutalmente verso gli

anni 1455-1485 [4], con un parossismo annotato dagli storici (Muchembled , 1979) tra il 1560 ed il 1630 (60 000 esecuzioni di cui il 70% è rappresentato dal genere femminile nell' Europa occidentale). "La caccia alle streghe permise di cristallizzare sui settatori del demone la nozione di devianza rispetto alle nuove norme sociali che si volevano imporre." (Muchembled , 1979, pagina 171) Di fatto, l'epoca conosce mutazioni socio-economiche e demografiche di ampiezza significativa: demografia con oscillazioni a dente di sega, accresciuta pressione fiscale, dominazione di un'élite contadina, accresciuta importanza della famiglia coniugale, perdita di riferimenti connessi alla scoperta di altri mondi. Il corpo della donna nei processi di stregoneria, con la ritualizzazione violenta di cui essa è oggetto, costituisce il luogo simbolico ove vengono a convergere le pulsioni insoddisfatte, gli sconvolgimenti sociali, il malessere generalizzato che in ciò trova le proprie proiezioni istituzionali.

Nel XVI secolo, mentre la Chiesa della Controriforma - appoggiata dallo Stato assoluto - lancia le proprie milizie contro il paganesimo, emerge il sabba, figura ciclica in senso proprio (con la danza in tondo) ed in senso figurato di rovesciamento della vita realmente vissuta, allorquando le feste dei Folli, il Teatro in tondo e i festeggiamenti popolari non sono più tollerati da una società divenuta repressiva e produttivista. L'ideale dell'epoca è fondato sulla misura, la temperanza e la moderazione. Si organizza, allora, un vasto movimento di repressione sessuale, mentre le stesure dei rapporti sui processi insistono sui contenuti sessuali delle danze: "le streghe andavano al sabba ciascuna con i loro innamorati diabolici che venivano definiti 'verds gallands'. Tutti danzavano allora al suono dei violini, schiena contro schiena prima dell'orgia finale." [5]

Questo spiega il fatto che tali pratiche sotterranee, prodotte dal rimosso sociale, siano state represse su una base fantasmatica stigmatizzante: accanimento sui corpi soprattutto femminili, capro espiatorio della classe contadina. Streghe e stregoni sono dunque identificati con coloro che si rifiutano di affondare nel mondo elaborato dalla Controriforma e dalla legislazione del re. Muchembled addita, a tal proposito, gli editti promulgati a partire dal 1580: divieto di frequentazione delle taverne, condanna di canzoni, di giochi indecenti, limitazione nel numero di commensali nei pranzi nuziali, divieto alle danze contadine, pena pesanti ammende. Il sabba è, dunque, e lo sarà per circa due secoli, contemporaneo alle rivolte contadine. Sarà Colbert, nel 1782, a vietare in Francia la condanna al rogo per stregoneria. Per Muchembled, le persecuzioni delle streghe cessano quando la Chiesa giunge ad identificare nuovi nemici, i filosofi, il sabba può quindi esteriorizzarsi in festa popolare. La danza esplode sulla piazza pubblica, essa incontrerà altri detrattori, scrittori fisiocrati e clero illuminato.

Se religione popolare e religione istituita si opporranno, dialetticamente, nel XVIII secolo, allorquando la classe urbana e la classe contadina giungono ad affrontarsi - ovvero quando le stesse strutture di pensiero della società globale tendono ad evolvere -, diventa vieppiù evidente che una siffatta relazione antagonista non potrà che dare origine a pratiche popolari, anzichè a modelli culturali di tipo consensuale. Di lì in poi, si avrà la tendenza a lasciar più frequentemente socchiusa la porta dietro la quale si aggirano caos, eccesso, disordine, risse, catarsi, ovvero ciò che la società ingentilita mal tollera, mentre la religione cattolica porrà ostensibilmente in scena rituali sempre più stereotipati, estrapolati da ogni riferimento col reale e dunque svuotati di ogni aspetto simbolico, esaltando una sorta di unanimità di facciata. Da ciò, gli uni verranno corrotti dagli altri, cosa che ci appare molto significativa per l'alterazione dei modelli.

Analizzando l'evoluzione delle feste contadine francesi, lo storico Yves Marie Berçé assegna, nel XVIII secolo, alla festa contadina, la funzione di dimostrazione dell'unanimità sociale e culturale; la campagna francese conosce allora una nuova agiatezza sotto il regno di Luigi XV e di Luigi XVI. Il ricordo dei tempi di insicurezza e di fame, la fede cristiana e la vita autarchica delle comunità contadine conducono a questa affermazione di solidarietà e di unanimità attraverso la festa, prova di solidarietà appunto. Tuttavia, il nostro storico (Bercé, 1973) disceme, sin dalla fine del XVII secolo, le prime scissioni della comunità tradizionale in conseguenza di due fattori:
- "dato che la religione si stava interiorizzando, le élites religiose imposero la loro pratica,
- la diffusione dell'istruzione e della morale secolarizzata si amplificherà nell'epoca dei Lumi; di conseguenza, le élites abbandoneranno la loro partecipazione nella maggior parte dei festeggiamenti".

La festa locale impiega circa tre secoli a disgregarsi, a dispetto di tutti i tentativi dei poteri istituzionalizzati. Qui, scrittori fisiocrati e prelati riformatori più non vedono che "tempo perso nel folklore e, nei riti di fecondità, grossolane schiocchezze (...) La festa ha perso ogni sua caratteristica rituale e mal si presenta, nel senso che ritorna alle sue origini violente, invece di contenere la violenza, abbozzando così un nuovo ciclo di vendetta." (Girard, 1980, pagina 188) L'analisi multireferenziale ci illumina sulle origini, sull'utilità sociale e umana e sulle condizioni di sviluppo del sabba. Come per la festa di cui costituisce un caso singolare, essa pone correttamente in evidenza che qualsiasi approccio in relazione a questi problemi non può tralasciare la questione del piacere nonchè la relazione dell'individuo stesso rispetto al gruppo-in-festa. Modello dell'anti-festa, esso è persistito per molti secoli, in quanto coscienza istituzionale di un indebolimento energetico che ha vissuto la festa locale.

Il mutamento di prospettiva che le danze sabbatiche implicavano era senza dubbio di natura sovversiva poichè andava a minare, alla sua stessa radice, i fondamenti di una società teocratica cercandovi di sostituire, in fondo, un'immagine rovesciata e, essa pure, tendente al transcendente. Poichè i sabba si servivano delle

tendenze contraddittorie presenti in seno ad ogni società, coniugandole, trasmutandole in forze rigeneratrici, ci paiono aver mantenuto pienamente un loro ruolo all'interno dei sistemi culturali ad essi contemporanei, partecipando, pertanto, all'auto-organizzazione permanente delle società stesse, alla loro "immaginaria istituzione." (Castoriadis, 1975) Per giungere a ciò, hanno dovuto assumere la doppia eredità, presente in dosi mai quantificabili, dei componenti dell'Immaginario individuale e sociale e del progetto politico che su di esse pesava.

d) Il corpo della strega e l' immaginario

Il corpo della strega è una finzione molto reale, ammessa ed accettata dalla società del tempo. In seno alle società tradizionali, il corpo non è oggetto di una scissione corpo/spirito, corpo/soggetto essendo l'uomo, qui, inserito nella propria comunità ed in un cosmo ove non si avverte come differente. Perciò, il corpo della strega va a simboleggiare il rapporto della società verso la stessa (per esempio, il passaggio nei rituali di riconoscimento della strega dal mondo dell'acqua a quello dell'aria, la sublimazione finale proveniente dalla scomparsa di questo corpo in fumo su un rogo). Il sapere di cui le persone dispongono è, qui, efficace in quanto luogo di proiezione/identificazione, luogo di catarsi sociale ove si esprime la violenza del gruppo incapace di rispondere a due mondi ugualmente pregnanti, quello dell'acqua, della matrice primordiale, di Madre Natura, e quello dell'aria, legato all'elevazione spirituale, alla Cultura. Allo stesso modo, il luogo della Festa passa dal sottobosco e dalle grotte dei sabba, luogo di caos, di confusione dei generi, alla piazza pubblica delle esecuzioni, dove si ricostituisce l'ordine sociale. La strega, capro espiatorio, è curiosamente luogo di coincidenza di questi due mondi, essa esprime le contraddizioni del gruppo che essa supera nella sua stessa persona. Essa diviene portatrice centrale di significati.

Con la Modernità (l'editto di Colbert ne segna in qualche modo l'inizio), l'uomo è separato da sè stesso, dagli altri, dalla natura, tanto la borghesia terrà il corpo a distanza. La fine dei processi di stregoneria segna allo stesso tempo il decadimento della sua esistenza mentre vengono ad affermarsi le filosofie meccaniciste e l'uomo moderno viene spodestato di ogni sapere sul proprio corpo. La stregoneria non è più cosa sociale ma relegata a specialisti protetti dai loro discorsi. Lo statuto del corpo asservito al sentimento individualista dominante non sarà più considerato se non isolatamente. La strega può sparire dalla scena pubblica, non avendo più funzione sociale. Essa diverrà una faccenda domestica, privata, pur avendo ancora effetti sociali, e la sua considerazione ridotta, secondo Favret Saada, alla triangolazione persona stregata/ supposto stregone/persona che toglie il male. Per la sociologia la stregoneria è un fatto sociale totale: l'osservatore ideale del contesto sociale, un'amalgama di significati sociali. Essa rendeva conto delle dimensioni collettive, non interessando più che traiettorie individuali nell'epoca moderna e sarà di competenza dello psichiatra che darà il cambio al giudice. Allo stesso tempo presente e dimenticata, scomparsa dalla coscienza sociale, la strega pare dissolversi nella vita corrente.

Conclusione

Come già evidenziato a proposito di altre pratiche, il sabba, attività ludica profana, religiosa, conferiva a ciascuno la possibilità di giocare efficacemente con la dinamica di un mondo da cui emergeva una figura archetipica, la strega, principale attore di questa danza in tondo. Questi riti, in quanto condannati, partecipavano dell'idea del mana, ossia "l'invisibile, il meraviglioso, lo spirituale, e in definitiva lo spirito all'interno del quale risiede ogni possibilità ed ogni vita." (Mauss, 1950, pagina 105) Nel loro rapporto col sacro, essi insegnano, a colui che lo sa cogliere, che "la religione contiene in essa, sin dalle origini, seppur allo stato confuso, tutti gli elementi che, dissociandosi, determinandosi, combinandosi tra di essi in mille modi, hanno dato origine alle differenti manifestazioni della vita collettiva."(Durkheim, 1889)

Il sabba era, dunque, uno dei luoghi ove si cristallizzavano le figure del proibito, questo per il suo carattere sacro, per la violenza istituzionale che presiedeva alla formazione dei rapporti sociali, e conferiva anche, per le caratteristiche di protesta che rivela, un'immagine sempre esaltante della capacità delle società a resistere. "L'influenza del proibito, scriveva Georges Bataille, nel mondo cristiano fu assoluta. La trasgressione avrebbe dunque rivelato ciò che il cristianesimo celava: che il sacro ed il profano si confondono, che l'accesso al sacro ha luogo dalla violenza di un'infrazione." (Bataille, 1938, pagina 139-140) Il problema della nostra epoca ove rifioriscono le streghe nelle più svariate forme è, forse, quello di riallacciarsi con la dimensione gruppale dei nostri svaghi, nelle loro differenti forme e, contemporaneamente, con perdita di energia, a quanto presiedeva ai sabba e alla loro risoluzione sacrificale.

In contro-corrente ai modelli meccanici che assegnano dei limiti precisi e funzionali ai corpi asserviti ad un ideale di controllo, il corpo sabbatico con la sua enfasi sulle posizioni limite (ciò che si rimproverava d'altronde alle streghe), era veramente corpo mistico, così come veniva definito da Jean Marie Brohm (Brohm, 1991, pagina 91): "mediatore simbolico tra la corporeità, singola di un individuo ed il corpo sociale, doppio del corpo biologico, allo stesso tempo sua trasfigurazione, sua sublimazione e sua negazione."

NOTE

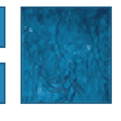
1] Secondo alcuni autori della scuola inglese (M. Murray, J. Glass) gli esbats si distinguono dal sabbat nello stesso modo in cui le feste popolari si caratterizzano rispetto a quelle sacre.
2] La quale, come riportato da innumerevoli tradizioni popolari europee, presiede ai sabbat. Le donne confessano, nei processi dell'inquisizione, di essersi arrese "al gioco di Diana che voi chiamate Erodiade". Cf. Ginzburg C. Le sabbat des sorcières (pagina 101), il quale pensa che questa attribuzione dei poteri da parte della dea notturna dei sabbat ad Erodiade provenga da una errata lettura di "Héra-Diana" (pagina 117).
3] Rileviamo che, per gli antropologi inglesi, (Justine Glass, Margaret Murray, la danza sabbatica non è diabolica, questa è il luogo dei simbolismi di una religione pagana, quella della Dea Madre, manifestata nel Covent, di cui la Witchcraft è la chiesa e le streghe le pretesse. La soppressione delle differenze è sottolineata dalla nudità rituale e le forme che ritroviamo nel sabbat. Il satanismo supposto delle riunioni sabbatiche non è per queste che una costruzione inquisitoriale.
4] Institoris e Sprenger pubblicano il Marteau des sorcières , manuale sulla persecuzione delle streghe nel 1486.
5] Confessione di Marie Cornu (14 2 1611), a Fenain (Nord), Muchembled, 1979.

BIBLIOGRAFIA

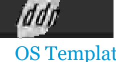
Audin Amable, Les fêtes solaires essai sur la religion primitive, Paris, Presses Universitaires de France, 1945.
Anzieu Didier, le Moi-Peau, Paris, Dunod, 1990.
Anzieu Didier, La dynamique des groupes restreints, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
Ardoino Jacques, in préface à Tarrab G., Mythes et symboles en dynamique de groupe, Bordas, 1973.
Bataille G. L'érotisme, Paris, N.R.F., 1938.
Berçé Y.M. Fête et révolte dans les mentalités populaires du XVIème au XVIIIème siècles, Paris, Hachette, 1973.
Bertin Georges, Rites et sabbats en Normandie, Corlet, 1992.
Blanchot M, L'entretien infini, Paris Gallimard, 2001.
Bodin Jean, De la démonomanie des sorciers, Paris, 1580, reprint L Bur., Penssylvannia, 1898-1912.
Brohm JM, in Le corps rassemblé, Montréal, éd Agence d'Arc, 1991.
Castoriadis Cornélius, L'Institution Imaginaire de la société, Paris, le Seuil, 1975.
Dewaele A, Dynamique des danses sociales à travers leur enseignement in Danse, Education, Société, Pour, N° 145, 1995.
Detrée J.F., Sorciers et possédés en Cotentin, Coutances, OCEP, 1975.
Durand G. Science de l'Homme et Tradition, Paris, Berger, 1979.
Durkheim Emile, l'Année sociologique, 1889, Préface.
Eliade Mircea, Initiation, rites sociétés secrètes, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1976.
Frazer J.G., Le rameau d'Or, Paris, Robert Laffont-Bouquins, 1983.
Ginzburg Carlo, Le sabbat des sorcières, Paris, Gallimard, 1992.
Girard René (Grasset, 1972), La violence et le sacré, Paris, Poche-Pluriel, 1980.
Glass J., La Sorcellerie, Paris, Payot, 1972.
Görres J.J. (Von), La Mystique divine, naturelle et diabolique, éd J. Million-Utopia, 1992, Grenoble, reprint d'après l'édition originale de Roussielgue et Russard, Paris, 1854.
Grund F. Transe, Chamanisme, Possessions, in Actes du colloque de Nice, Serre-Unesco, 1985.
Hess Remi, La valse, Métailié, 1989.
Lapassade G. Socianalyse et Potentiel Humain, Paris, Gauthier-Villars, 1977.
Le Roux F. et Guyonvarch C.J., La civilisation celtique, Rennes, Ouest-France-Université, 1990.
Legendre P., La phalla-cieuse, in La Jouissance et la Loi, t 2, Paris, UGE, 1976.
Lobrot M., Intervention au Colloque de Nice, Transe, Chamanisme, Possessions, Avril 1985.
Mauss Marcel, Sociologie et Anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
Marcuse Herbert, Eros et Civilisation: contribution à Freud, Paris, Minuit, 1968.
Michelet J., La sorcière, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
Muchembled Robert, La sorcière au village, Gallimard, 1979.
Schott-Billmann France, Le primitivisme en danse, Chiron, 1989.
Schott-Billmann France, Intervention au Colloque de Nice, Transe, Chamanisme, Possessions, Avril 1985.
Subiela Michel, La Messe noire des innocents, (La Haye-du-Puits: 1662-1672), Paris, Pygmalion, 1976.
Van Gennep Arnold, Manuel de folklore français contemporain, Paris, Picard, 1949.
Vimond Jules, L'Emondeur des bois, recueil factice, B.M. La Ferté Macé, 1938.
Watts Alan, Amour et Connaissance, Paris, Denoël-Gonthier, 1958.

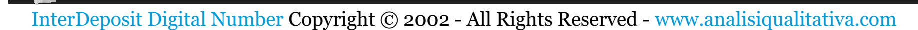
M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France











Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales







Le corps comme sujet et objet d'une herméneutique de l'éducation
Magali Humeau (sous la direction de)
M@gm@ vol.2 n.3 Juillet-Septembre 2004

LE CORPS DE LA SORCIÈRE

Georges Bertin

georges.bertin49@yahoo.fr

Docteur en Sciences de l'Education; habilité à diriger activités de recherche en Sociologie; Directeur général de l'I.Fo.R.I.S. (Institut de Formation et de Recherche dans l'Intervention Sociale, Angers); Directeur du CNAM d'Angers (Consortium Nationale des Arts et Métiers); dirige recherches en Sciences de l'Education à l'Université de Pau, Pays de l'Adour; enseigne à l'Université d'Angers, Maine, à l'Université Catholique de l'Ouest et de Bourgogne, à l'Ecole Normale Nationale Pratique des Cadres Territoriaux; membre du GRECo.Cri (Groupe Européen de Recherches Coordonnées des Centres de Recherche sur l'Imaginaire) et de la Société Française de Mythologie; fondateur du GRIOT (Groupe de Recherche sur l'Imaginaire des Objets symboliques et des Transformations sociales); Directeur scientifique des Cahiers d'Herméneutique Sociale; Directeur d'Esprit Critique, revue internationale francophone en sciences sociales et sociologie.

"Nous pensons trouver à l'origine de la magie la forme première de représentations collectives qui sont devenues depuis les fondements de l'entendement individuel." (Mauss, 1950)

"Apprends, jeune homme, que le jeteur de sorts doit accomplir certains actes en des lieux consacrés depuis des milliers d'années. Ces lieux sont ou des cavernes ou des sommets élevés que fréquentent les sorciers certains jours de sabbat aux environs de minuit, par des nuits sans lune." (Vimond, 1938)

I Contexte

Le sabbat des sorciers, que nous le connaissions par les traditions populaires (Bertin, 1992), par les minutes des grands procès de sorcellerie des 16ème-17ème siècles ou encore que nous l'observions aujourd'hui dans certaines sociétés traditionnelles d'Afrique ou d'Amérique du Sud, procède de la revendication de l'Inconscient à conserver "les objectifs du principe de plaisir déchu par la répression, le retour du refoulé constituant l'histoire souterraine et taboue de la civilisation." (Marcuse, 1968, page 26-27) C'est l'époque où l'érotisme condamné va tomber dans le domaine profane, où Dionysos revit dans le diable des sabbats, lesquels, "voués dans les solitudes de la nuit au culte clandestin de ce dieu qui était l'envers de Dieu, ne purent

qu'approfondir les traits d'un rite qui partait du mouvement de renversement de la fête". Phénomène bien connu du retour du refoulé, l'élimination du sensible de la religion ne trouvait-il pas son exutoire dans les fêtes noires où les préceptes admis, l'institué de la société rurale, étaient battus en brèche? La danse tournoyante ne formait-elle pas le lieu et la nuit le temps d'une fête où s'exacerbaient les désirs dans la rencontre des corps et d'une mythologie venue du fond des âges?

Manifestation particulière, le sabbat nous semble le modèle parfait de transgression des rituels festifs, de cet état de déséquilibre qui permet de renouer l'harmonie entre soi et le monde extérieur, accomplissant comme un déparasitage des participants quand la musique des violons, instruments du diable, vous entraîne irrémédiablement hors de vos limites. Ne permettait-il pas ces relations libidineuses, libres, durables et sociables qui, selon le mot de Herbert Marcuse (Marcuse, 1968, page 183), "sont à l'origine d'une autre civilisation, non répressive"? Il était profondément empreint de la notion de sacrifice à tel point que les sorcières payaient de leur vie cette transgression orchestrée tant au niveau individuel qu'à celui de la subversion sociale. Le sabbat n'originait-il pas, dans l'imaginaire radical et social, de nouveaux rapports basés sur le mécanisme du sacrifice et de la violence qui l'accompagne, fondatrice de culture?

Particulièrement ce cadre particulier permet d'interroger la question du corps de la sorcière, laquelle nous semble centrale dans les récits de sorcellerie à la fois comme support identificatoire et comme lieu de savoir sur le statut du corps dans les sociétés considérées où l'homme est mêlé à sa communauté, ne s'en sent pas différent. Le corps de la sorcière ne serait-il pas, ainsi, lieu du dire social?

II Le sabbat, lieux et acteurs

Au Bocage normand, comme ailleurs, les traditions populaires nous permettent d'identifier de nombreux lieux dits de "sabbats" ou "d'esbats" [1]. Réunions de sorcières ou d'initiés, il s'agissait vraisemblablement d'antiques cultes de possession, à forme extatique, aisément comparables dans leurs diverses fonctions (festives, thérapeutiques, sociales, religieuses) à ce que l'on a pu observer de tous temps, sous toutes les latitudes et dans toutes les civilisations, lorsque l'identité d'une ou de plusieurs personnes, d'un groupe, d'une communauté locale, s'altère au point de rendre nécessaire un contact entre monde profane et monde sacré. Ces cultes se déroulaient en des lieux retirés, généralement sur une éminence ou au plus profond d'un bois, Jules Michelet l'a très bien traduit dans un langage littéraire mais évocateur:

"Représentez-vous, sur une grande lande, et souvent près d'un vieux dolmen celtique, à la lisière d'un bois, une scène double:
d'une part, la lande bien éclairée, le grand repas du peuple,
d'autre part, vers le bois, le choeur de cette église dont le dôme est le ciel.
J'appelle choeur un tertre qui domine quelque peu. Entre les deux, des feux résineux à flamme jaune et de rouges brasiers, une vapeur fantastique.
Au fond, la sorcière dressait son Satan, un grand Satan de bois, noir et velu ... ténébreuse figure que chacun voyait autrement; les uns n'y trouvaient que terreur, les autres étaient émus de la fierté mélancolique où semblait absorbé l'éternel exilé."
(Michelet, 1966, page 127)

Sur les Landes du Sabot Doré, en Domfrontais, le Grand Léonard aimait venir prendre place sur une éminence qui en a gardé son nom: La Chaire au Diable. Les descriptions populaires prennent en compte, dans la plupart des récits, comme l'a bien vu Jean-François Detrée (Detrée, 1975), trois moments très repérables dans ces cérémonies nocturnes:
- le départ ou envol: les adeptes se véhiculant sur le lieu du sabbat par voie aérienne à des vitesses qui dépassent l'imagination, parfois sur le dos d'un animal, parfois par la vertu d'un onguent magique dont ils s'enduisaient le corps;
- la cérémonie elle-même: sorte de messe noire, dite "à rebours" en présence d'un bouc, d'un berger, d'une sorcière, ou encore du diable lui-même. Cette cérémonie pouvait être suivie d'une adoration du diable ou de son suppôt, un énorme bouc noir, que l'on venait baiser au cul et d'un sacrifice animal ou encore de celui d'un nouveau-né dans les versions les plus féroces. A l'issue de cette phase étaient admis les nouveaux sorciers qui faisaient là pacte avec le diable qu'ils signaient de leur sang. Quant aux sorcières elles recevaient sur-le-champ l'hommage bestial du Grand Léonard;
- la "Ronde-Danse" ou "Rondanse": danse de groupe, autour des feux, soit une ronde échevelée, qui pratiquait la confusion des genres et des sexes, des classes sociales et des hiérarchies, d'ordinaire admises, autorisant toutes les transgressions. Elle se terminait par une sorte de transe généralisée souvent conduite par les violons, instruments du diable.

III Le Temps des sabbats

Le calendrier des sabbats est bien connu (Glass, 1972): si les sabbats mineurs avaient lieu aux solstices et équinoxes, les sabbats majeurs étaient célébrés à La Toussaint, à la Chandeleur, la veille du Premier Mai et le Premier Août. Notons au passage que nous avons là une prise en compte des grands rythmes naturels solaires et une référence explicite au calendrier celtique lunaire (Le Roux et Guyonyarch, 1990); Toussaint (Samain,

fête des immortels), Chandeleur (Imbolc, fête de la grande déesse ou de la lactation des brebis), 1er Mai (Beltaine et Walpurgis, fête du renouveau) et 1er Août (Lugnasad, grande fête royale, fête des récoltes).

La Nuit de La Saint Jean, était aussi particulièrement propice au combat contre les sorts et les plus âgés des Bocains se souviennent encore avoir vu, dans leur enfance, ces rassemblements au cours desquels on entassait sur les Monts les plus élevés de la région des monceaux de fagots et d'arbres résineux de toutes espèces auxquels on boutait le feu dès l'apparition des premières étoiles. De coteau à coteau, les airs se répondaient, les chants s'entendant merveilleusement à de longues distances dans l'air calme de la nuit. Quand le soleil, après être monté de plus en plus haut dans le ciel, atteignait son point critique et s'apprêtait à redescendre, lors de la nuit de la saint Jean, les jeunes gens des deux sexes s'assemblaient pour danser autour et sauter par dessus les feux, ceux qui y parvenaient en couple étant sûrs d'avoir un enfant dans l'année. On avait aussi pris l'habitude de faire des processions autour des champs avec des torches, de faire rouler des roues enflammées à l'image de la roue solaire dans sa course. Les danses circulaires, ou rondes dansées elles-mêmes, ne tentaient-elles pas de reproduire la course du soleil en l'imitant? Elles se poursuivaient jusqu'au petit matin.

Cette nuit passait également pour être consacrée à la tenue des sabbats de sorciers, quand ceux-ci initiaient, dans des lieux écartés, sur des éminences, leurs nouveaux adeptes. Les femmes y étaient en plus grand nombre que les hommes. Nuit de l'irruption de tous les possibles dans une existence ordinairement adonnée aux travaux les plus rudes, elle renvoyait, en figure inverse, à l'autre saint Jean, celle d'hiver, placée au 27 décembre, également période des fêtes de la lumière (Noël) ou du soleil invaincu dans la Rome Antique.

Ne raconte-t-on pas que les plus grands seigneurs et les plus grandes dames du royaume, sous l'Ancien Régime, auraient recherché la compagnie de sorciers, allant jusqu'à se faire initier dans leurs sectes et partageant ces "esbats" avec les autres classes sociales sous les auspices du grand Cornu? Ceux-ci se terminaient par des rituels sauvages marqués d'anthropophagie, d'adorations démoniaques et bestiales et d'orgies sexuelles, thèmes sans cesse récurrents qui seront être reprochés aux participants du sabbat dans les procès de l'Inquisition (Ginzburg, 1992, page 88-89). Ces rituels universellement répandus ont été christianisés par l'église impuissante à les abolir et le choix de saint Jean d'été comme patron chrétien de l'ondoiement (c'est lui le Baptiste) indique bien une parenté symbolique entre les coutumes païennes et la fête religieuse. Saint Jean Baptiste, encore appelé "le Précurseur", fut décapité sur les ordres d'Hérode à la demande d'une courtisane, Salomé, fille d'Hérodiade [2], la concubine d'Hérode, qui avait exigé sa tête pour avoir dansé nue devant le roi.

IV Le statut des danses sabbatiques

"Il faut du jouir et du divin pour se soumettre." (Legendre, 1976)

Les traditions populaires, collectées et archivées par J.J. Von Görres (Görres, 1992), à la fin du 19ème siècle, par J.G. Frazer (Frazer, 1983) et A. Van Gennep (Van Gennep, 1949) décrivent assez précisément les danses qui avaient cours en ces occasions, travaux corroborés par les travaux des érudits locaux du bocage au XIXème siècle et par les témoignages recueillis auprès des personnes âgées: la Société de Mythologie Française poursuit ce travail;
- d'abord les pas de danse en étaient forcément désordonnés, prenant le contre-pied des danses ordinaires "car elles devaient exprimer un rapport faux et désordonné" (Görres, 1992), ainsi la musique qui les guidait en était dissonante, confuse et désagréable, donnant à la danse l'apparence d'un charivari;
- les instruments utilisés étaient faux, soit un bâton ou la houlette d'un berger tenant lieu de flûte, un crâne de cheval en guise de guitare, une massue frappée contre un chêne pour tambour. Les violons rendaient des sons suraigus, les tambourins étaient battus par des aveugles, les choeurs étant ceux des démons, aux voix rauques et insupportables;
- les danseurs, nus ou en chemise, dansaient en rond, en tournant le dos au maître à danser, chaque sorcière ayant son démon à côté d'elle. Ils se tenaient les mains posées sur le dos, tournant du côté gauche (senestrogyre), avec les mouvements les plus obscènes.

Lancre, inquisiteur au XVIIème siècle, disait que dans ces danses "ce sont les boiteux et les estropiés qui y étaient les plus habiles". "La danse tournoyante, la fameuse ronde des sabbats, suffisait bien pour compléter ce premier degré de l'ivresse. (...) Ils tournaient dos à dos, les bras en arrière, sans se voir, mais souvent les dos se touchaient. Personne ne se connaissait bien, ni celle qu'il avait à côté. La vieille alors n'était plus vieille, miracle de Satan? Elle était femme encore, et désirable, confusément aimée (...) la foule unie dans ce vertige se sentait un seul corps" (Michelet, 1966, page 129):
- le maître à danser, assis, contemplait les évolutions auxquelles il se mêlait parfois, murmurant le reste du temps des sons inarticulés, les chants les plus grossiers accompagnant les danses, rythmées par les invocations "diable, diable", "saute ici, saute là! sabbat, sabbat!";
- l'ensemble du public y paraissait dans le plus simple appareil en signe d'égalité et de liberté et parce que le corps nu est supposé producteur de force, cette énergie grâce à laquelle la magie pouvait opérer. Conserver le vêtement, ç'aurait été, dans l'esprit des initiés, se couper du magnétisme terrestre, du courant "bioénergétique" augmenté par la danse circulaire. Le tout contribuait à renforcer la puissance des



DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002



participants, rites que les conduites sexuelles partout évoquées venaient également renforcer. Elles semblaient d'ailleurs décupler les énergies des participants puisque plusieurs danseurs pouvaient, après y avoir participé, faire des bonds de géants allant jusqu'à deux lieues, variantes des voyages aériens également mentionnés (l'envol).

Von Görres distinguait trois sortes de danses sabbatiques, lesquelles renvoient d'ailleurs à trois formes de stigmatisation sociale:
- les danses des bohémiens, au statut marginal dans les sociétés occidentales qui firent figures de boucs émissaires, avec juifs, cagots et lépreux et furent soupçonnés de façon quasi permanente de conspiration. Carlo Ginzburg a montré comment ces persécutions ont participé de la formation des stéréotypes du sabbat (Ginzburg, 1992, page 1-87);
- celles du Labourd, (province basque). On doit cette assignation à un juge de sorcières du 17ème siècle Pierre de Lancre qui, à lui seul, en 1609, fit brûler, en 4 mois, 80 sorcières. Il expliquait que les femmes du pays basque, frustrées de l'absence de leurs époux marins pêcheurs, passaient leur temps en allant au sabbat, grande fête, vaste bal masqué à "déguisements fort transparents". S'y donnaient "les danses moresques, vives ou languissantes, amoureuses, obscènes, où des filles dressées à cela paradaient les choses les plus provocantes ...". "Ces danses étaient, rapporte encore Michelet, l'irrésistible attrait qui, chez les Basques, précipitait au sabbat tout le monde féminin, femmes, filles, veuves (celles-ci en plus grand nombre)."

Et l'auteur de décrire la stérilité des amours sabbatiques "l'amour sans l'Amour" et les cris qui s'en échappaient "que le fruit en soit au diable" s'attardant sur, à l'issue de ces danses, les scènes de fécondations simulées de la sorcière, leur froide purification, les rapports incestueux auxquelles elles se soumettaient (Michelet, 1966, page 174):
- la ronde composée de sauts (celle des paysans précise-t-il), que Görres décrit ainsi: "les danseurs sont en ligne droite les uns après les autres, l'homme et la femme se tournent le dos, puis s'éloignent et se rapprochent au pas cadencé pour se heurter brutalement de l'arrière train." Une variante, indiquée par Görres, recoupe les enquêtes bocaines: "les partenaires sont placés en cercle de telle sorte que chaque partenaire à son tour tourne son visage vers le dehors et l'autre vers le milieu et ils dansent ainsi en rond tous ensemble, cette manière de se tourner le dos exprime bien, commente Görres, le désordre qui préside à ces danses." (Görres, 1992, page 580)

Enfin, les danses sabbatiques portent les traces, pour nous tout à fait évidentes, d'états altérés de conscience tels les faits décrits, au milieu du XVIIème siècle, par l'évêque Marco Blandini en Moldavie: "après s'être choisis un espace approprié, ils commencent à marmonner, à faire tournoyer leur tête, à révulser les yeux, à tordre la bouche, à faire des grimaces, à trembler de tout leur corps; puis ils tombent à terre, les bras et les jambes écartés et ils restent immobiles , semblables à des morts, pendant une heure." (Ginzburg, 1992, page 188) On voit, dés lors, comment les formes de la danse sabbatique ont pu émigrer après la fin des persécutions vers les danses villageoises. Celles-ci en tireront ainsi la réputation sulfureuse qui était la leur. Ceci est manifeste dans l'attitude de l'évêque de Troie, coadjuteur de Marseille qui, en 1541, défendait, comme contraire aux bonnes mœurs, les danses où l'homme embrasse la femme, menaçant d'excommunication les musiciens qui jouaient pareilles danses. De même, Jean Bodin, dans son célèbre ouvrage "de la démonomanie des sorciers" (Bodin, 1850), après avoir fustigé les danses en rond des sorcières rappelle que ceux qui ont été incriminés pour sorcellerie ont "dansé avec Satan", qu'ils servent et adorent le diable. Ces mêmes stéréotypes faisaient encore vitupérer contre les bals de villages, un curé d'Ars au XVIIIème siècle.

Ainsi l'anathème jeté par l'Église sur la danse, c'est à dire l'expression des corps, "donne la mesure du malentendu qui l'oppose à la sexualité et au monde naturel dont elle n'a qu'une perception fautive. Malgré l'intuition chrétienne du monde comme corps du Christ, l'univers naturel a été considéré comme séparé de Dieu et même opposé à lui faute d'être précisément perçu comme un corps." (Watts, 1958, page 209-210) Il rend compte de cette idée naïve qui considérait que "le mouvement n'a pas de véritable existence", celle-ci étant nécessairement statique et stable, optant pour la mise au ban du plaisir dont on sait bien qu'il naît de la relation entre l'homme et le monde. Remi Hess (Hess, 1989, page 65-66) rappelle justement à ce propos que les juges ecclésiastiques du XVIème siècle rendaient la volta, danse importée d'Italie, "responsable d'infinités d'homicides et d'avortements", discours repris par Praetorius en 1688.

Les processions circulaires du bocage normand que nous avons étudiées, en prenant le relais de ces cultes, marquent l'ambiguïté de ces démarches populaires collectives où l'attrait de pratiques réprouvées le dispute sans cesse à celles que l'Église tolère quand les saints protecteurs du bétail viennent prendre la relève du Grand Cornu. Les scansions des processions, l'aspect incantatoire des chants, l'engagement physique même qu'elles demandaient, cette figure circulaire dont on s'efforce de reproduire la forme, renforçaient la dominante pulsionnelle de ces gestes collectifs originés dans une rythmique sexuelle, unanimement sublimée, sinon assumée.

V Le corps de la sorcière

D'abord décrivons le sort que lui font subir les inquisiteurs dans les procès de sorcellerie. Von Görres rend bien compte du statut qui lui est assigné dans la tragique sabbatique. Les inquisiteurs envoyés au pays basque

racontent, dans leurs procès verbaux, que les jeunes filles ont coutume de se tenir le corps renversé en arrière, des inquisiteurs italiens, à la même époque, montrent qu'elles faisaient preuve de force surhumaine. Marie de la Parque d'Hendaye, âgée de 19 ans, raconte qu'elle fit le pari de sauter à deux lieues de l'endroit où se tenait le sabbat et qu'elle y parvint. Les femmes qui allaient au sabbat étaient tenues d'apporter un enfant au diable qu'elles lui présentaient en lui jurant fidélité. Celles qui n'en amenaient pas étaient punies de fouet, d'où la coutume prise d'en enlever dans d'autres villages. Lorsque les sorcières étaient déférées au juge, le traitement physique qu'elles subissaient est également intéressant à rappeler.

Dans les procès de sorcellerie, en effet, rapporte Görres (Görres, 1992, page 632), "on regardait comme preuve de culpabilité certains signes que les sorcières portaient sur leur corps et qui y avaient été empreints lors de leur réception au sabbat. C'était surtout à gauche que ces signes se trouvaient, dans l'oeil gauche ou sur la joue, ou sur l'épaule, le coude, le côté, le genou, le pie (on observe ici une attention au côté gauche, en latin sinistre). Quelquefois cependant ils existaient à droite, d'autres fois, on les imprimait sur la lèvre inférieure en la mordant, ou sur le coeur. Lorsque l'on trouvait ces signes, on les faisait examiner avec la sonde par les hommes de l'art. Si le sang coulait sans que la personne soumise à l'opération ressentit aucune douleur, ou jugeait aussitôt qu'elle était coupable (...).Ces signes, ajoute le texte, nous offrent la contrepartie de ceux que l'Eglise a constatés plus d'une fois sur le corps des stigmatisés. Ils peuvent donc être produits réellement par le démon, tout aussi bien que ces derniers le sont par une opération divine. Le signe extérieur n'est en ce cas, que le voile ou l'expression intime de l'état de l'âme". Et d'ajouter que, "dans le Labourd, plus de trois mille personnes portaient ces signes et tous affirmaient avoir été au sabbat. Ils indiquaient alors qu'il y avait dans le peuple une prédisposition visionnaire qui avait pris le mauvais chemin."

Une autre façon de s'assurer de l'identité de la sorcière était de la soumettre à l'épreuve de l'eau froide (puisque de nature chaude). On lui liait le pouce de la main droite avec le gros orteil du pied gauche et vice versa et on les plongeait trois fois dans l'eau. Si elles nageaient, elles étaient déclarées coupables, si elles s'enfonçaient, on les croyait innocentes. A une vieille femme qui, à Innen, ayant demandé à être soumise à cette ordalie, s'était mise à nager, l'inquisiteur demanda pourquoi elle était si ennemie de son propre corps, elle répondit que le démon l'avait poussée à demander cette épreuve en lui promettant de la délivrer. Elle échappa au supplice en se donnant la mort en prison. En Hollande on pesait les sorcières et lorsqu'elles ne pesaient plus de 13 à15 livres, on les croyait coupables car les sorcières pour voyager à travers les airs devaient être très légères. On voit à quelles conjectures se livreraient les inquisiteurs confrontés de nos jours aux danseuses de nos modernes ballets d'opéra!

Ces vérifications procédaient de l'idée répandue chez les inquisiteurs que les hommes arrivés à un certain degré dans le bien ou le mal ont dépassé les limites de la nature et sont entrés dans le royaume de la lumière ou dans celui des ténèbres. Ils peuvent être affranchis des lois qui gouvernent le monde corporel. Toutes ces preuves se révélant insuffisantes, on employa la question, et les aveux ne manquèrent pas, par milliers, de profanations d'hosties, de sacrilèges, de voluptés dites abominables, de blasphèmes et d'hommages rendus aux démons dans les sabbats. Ces aveux s'accompagnaient de nombreuses dénonciations exploitées avec empressement par la haine, la méchanceté et l'envie des juges ecclésiastiques. Peu échappaient au soupçon, une conduite irréprochable pouvant passer pour de la dissimulation et de l'hypocrisie. Puis les accusés livrés au bras séculier étaient brûlés en place publique. Et Görres de conclure parlant des nombreux procès allemands au moment de la Guerre de Trente ans : "la misère du temps, la détresse du peuple, la désolation du pays n'étaient que le juste châtiment des désordres de cette époque. Mais le peuple plutôt que de reconnaître la source du mal et de s'avouer coupable, aimait mieux le rejeter sur les sorcières."

VI Essai d'interprétation: la danse des sabbats

"Au fumier que nous appelons l'Histoire, c'est d'abord la Mère qui surgit." (Legendre, 1976, page 9)

Pour tenter de mieux comprendre le phénomène sabbatique, nous essaierons d'en évoquer d'abord les fonctions individuelles, groupale et institutionnelle de la danse sabbatique puis évoquerons le statut du corps de la sorcière.

a) L'individu

L'individu qui s'adonne au sabbat des sorciers semble profondément affecté d'un état particulier ou altéré de conscience que l'on désigne communément sous le nom de transe tout en sachant bien qu'il faut en distinguer deux formes:
- la transe chamanique est le passage obligé des adeptes voulant accéder eux-mêmes au statut de chaman, de sorcier, d'initié, de celui qui tout à la fois guérit, prophétise, et possède les savoirs secrets du groupe, est sa mémoire archaïque, et va être chevauché, le temps de sa transe, par des esprits, ancêtres totémiques du groupe;
- la transe de guérison: déclenchée par le sorcier, elle a pour but de procurer mieux-être, épanouissement, de répondre à certains problèmes de santé physique ou mentale. On cite le plus communément la dépression nerveuse, certaines formes de paralysie, les ulcères, les maladies de peau, etc. Elle se manifeste par un état paroxystique et assure la purification de l'être (sa catharsis) en assumant la lutte archaïque d'Éros et de

Thanatos. Son passage obligé est la mort initiatique, "mort individuelle, dit Amable Audin (Audin, 1945, chapitre 3) suivie d'une renaissance dans la nouvelle collectivité par le moyen d'un échange de substance." Condition de toute régénération spirituelle, la mort initiatique, consacre, pour Mircea Eliade (Eliade, 1976) "la fin de l'homme naturel, non culturel, le passage à une nouvelle modalité d'existence, celle d'un être né à l'esprit qui ne vit pas immédiatement, partie intégrante du processus par lequel on devient un autre façonné par les dieux et les ancêtres mythiques".

Nous remarquons la constatation fréquemment faite dans les récits de sabbats sur la place qu'y tient la colonne vertébrale. On représente nous l'avons vu la ronde des sorcières comme une danse où tous les individus se trouvent amenés dos à dos, comme si "la possibilité pour un participant d'émerger comme sujet, passait par un contact avec le voisin." (Anzieu, 1990, page 29) De même, lorsqu'on rend hommage au diable, ou à son représentant, c'est au bas de l'épine dorsale que l'on vient le baiser. Lorsque le chaoucha berbère masse, comme je l'ai vu en Kabylie, le danseur pour le libérer de la transe, c'est encore le dos qui est concerné. La colonne vertébrale, comme nous l'apprend tout manuel de sciences naturelles, a, en effet, trois fonctions:
- statique, comme protecteur de la moelle épinière de l'électricité cellulaire;
- dynamique, elle sert de bras de levier répartiteur de forces, est notre principale source de verticalité;
- énergétique, les cordons étoilés, établis de part et d'autre de la colonne, distribuent l'énergie du système nerveux autonome sympathique et assurent le contrôle et l'adaptation des organes par un jeu d'influx stimulants ou freinants. Les chercheurs en psychophysiologie la comparent volontiers à un barreau aimanté bipolarisé dont dépend en grande partie le tonus des muscles vertébraux. Les Yogis enseignent qu'un serpent endormi se trouve à l'extrémité coccygienne de la colonne vertébrale. Si on le réveille, il se déroule, monte progressivement en spirale le long de l'axe vertébral stimulant au passage les centres énergétiques (chakras).

Ces différentes perspectives viennent se conforter; avec Gilbert Durand (Durand, 1979, page 35) estimant que "l'initié est un anthropocosmos à qui rien de cosmique n'est étranger. Sa conscience est systématisée, sa conception du savoir unitaire. Il s'éprouve multiple, divers, (corps-âme-esprit), intermédiaire. La pluralité de sa psyché s'unifie, s'individue parce qu'elle éprouve comme un ordre comparable à l'ordre du cosmos tout entier". Rôle considérable assumé de fait par les sorcières, sortes de pontifes, de médiatrices.

Dans une dimension anthropologique psychanalytique, France Schott-Billman (Schott-Billmann, 1989, page 115-166) rappelle la référence à l'animalité fondant ces pratiques, qui perpétuent "le dionysisme, c'est à dire une célébration de l'essence de l'homme comme dimension dépassée". Elle y voit la "représentation divine de l'homme qui prend en compte son altérité, la fissure par où le pôle sauvage de la nature, de la transgression, de la mère et de l'inconscient tisse avec le pôle civilisé de la culture, de la loi, du père et du conscient, la toile invisible du rythme". Encore, la transgression des limites corporelles, construite par l'exercice ou subie dans la transe, ne conduit-elle pas à des états limites qui apparente les danseurs et danseuses aux dieux de l'Olympe? En faisant des demi-dieux proposés comme modèles? Le rapport aux démons des sabbats en déterminant la signification.

b) Groupe et danses sabbatiques

Mais la danse de sabbat, ne saurait se réduire, dans ses effets, au seul individu. Comme le dit Françoise Gründ, "la transe a une fonction thérapeutique sociale, elle réconcilie l'homme avec la société" elle appartient à l'ordre du bio-psychique. De nombreux travaux sur l'individu dans son groupe social (intégration de l'individu dans son lignage, pratique du géno-sociogramme), ont amené les praticiens à reconstituer chez les malades mentaux des liens abandonnés, une expression sociale, l'importance de la valeur du groupe sécurisant soit une fonction orthopédique et pédagogique (Gründ, 1985, page 52). La société moderne, en spécialisant de plus en plus les savoirs, isole les individus de cette protection du groupe. Michel Lobrot rappelait à ce sujet, que les thérapies émotionnelles pratiquent plus ou moins la transe (Lobrot, 1985) et France Schott-Billmann définissait le fou inguérissable comme "quelqu'un qui n'a pas de famille." (Schott-Billmann, 1985)

On constate, dès lors, l'importance des phénomènes de groupe comme facilitant la crise sabbatique dont la fonction sociale serait de perpétuer et de renouveler la vie du groupe. En témoignent ces récits sans cesse renouvelés, dans les traditions populaires, comme dans les minutes des grands procès de sorcellerie, de mélange des genres, des conditions et des sexes au sein du sabbat, où tout ce qui est en haut bascule et tombe, où l'on danse à l'envers, sur des musiques dissonantes, où la danse est le médium avoué de ces rencontres fusionnelles. La disposition en cercles "tend à reproduire la figure de l'oeuf, à reconstituer une enveloppe narcissique collective." (Anzieu, 1968, page 29) Jacques Ardoino rappelle que "pour éviter l'aliénation, l'homme doit surmonter deux contradictions: avec la nature, et avec ses semblables. Il se fait, poursuit-il, à travers ce qu'il fait. Autrui est pour chacun, facteur possible de médiation. Dans un groupe, chacun est à la fois partenaire et membre qui unifie, membre médié en même temps que médiateur. Le Tiers-médiant permet l'accomplissement d'un être." (Ardoino, 1973)

Les groupes de danses sabbatiques utilisent pour leur part largement "les organisateurs du fonctionnement groupal inconscient" (Anzieu, 1968, page 29) manifestés par trois moments repérés par Didier Anzieu:
- l'illusion groupale: moment de chaleur fusionnelle, de communication émotionnelle intense, en fait procédé

de défense qui consiste à nier les différences entre les membres, les affrontements, pour faire face, chacun, à l'angoisse de solitude, à renoncer au moi individuel pour préserver le moi groupal. C'est l'indifférenciation sans doute à l'ordre du jour au sein de populations rurales très pauvres qui sentaient peser, de tout son poids sur leurs épaules, l'ordre des choses;
- l'imago: représentation inconsciente d'un idéal unificateur commun, figure abstraite, hallucinée (ici, le Diable, la Sorcière) qui est investie en dehors d'un sujet réel et entraîne les membres du groupe à une recherche subtile de conformité à un modèle, amenant chaque participant à renoncer à être sujet pour imiter ou poursuivre une nouvelle chimère. Ce trait est particulièrement mis en évidence dans la description du sabbat que donne Michel Subiela dans un ouvrage composé à partir des minutes du dernier des grands procès de sorcellerie du Cotentin (Subiela, 1976);
- les fantasmes originaires: séduction, scène primitive, castration. Une origine fantasmée partagée (re-naissance?) vient permettre une nouvelle différenciation de chaque membre sans l'aval de cette source commune passée et sa reconnaissance.

Aujourd'hui, la danse populaire villageoise n'est-elle pas relayée par les nombreux ateliers de danse dont nous observons la prolifération, des danses de jazz au primitif et au folk, via les danses de salon, la salsa, le renouveau du tango, la techno? Les nouveaux groupes de transe, (bioénergie, gestalt, cri primal, "Transe Terpsychore Thérapie" ...) n'ont-ils pas retrouvé la thérapie des Africains? N'assiste-t-on pas à la fin de cette prescription d'austérité sur les corps et leurs masques, qui était celui de la rationalité capitaliste et productiviste, quand l'homme cherche à faire reculer ses propres limites? Ne danse-t-il pas avant de parler et même de penser? La théâtralisation, le jeu des participants n'aident-ils pas à amplifier les émotions, à s'identifier aux autres? Dans les groupes de danse et d'expression, ne redécouvrons-nous pas ce qui était au centre des psychothérapies de groupe à l'entrée de notre civilisation, dans la Grèce Antique, à Rome, dans les sabbats de sorcières et qui s'est maintenu en Afrique?

Décrivant une expérience d'animation de danses de salon, Amandine Dewaele écrit: "chacun peut avoir la sensation qu'il s'est enrichi et ouvert à une dimension nouvelle et, en même temps, qu'il a repris contact avec son corps et quelque chose à la fois d'universel et de très ancien de son histoire personnelle." (Dewaele, 1995, page 110) Dans ce jeu des "corps interdits", l'implication profonde du moniteur de danse, (nouvelle figure du sorcier?), avec ses désirs, avec ses inhibitions refoulées, celles de son public, le contact qu'il entretient avec ceux des autres, lui permet d'engager un dialogue au niveau inconscient, est de fait, une condition de changement. Ne s'agit-il pas d'expériences limites dont Maurice Blanchot nous dit qu'elles sont la réponse que rencontre l'homme lorsqu'il a décidé de se mettre radicalement en question? (Blanchot, 2001, page 302)

c) La danse, figure de l'institution dans la fête

L'histoire même de l'institutionnalisation de la transe et du sabbat, les conditions social-historiques de l'instauration de ces rites, l'analyse du sens refoulé qu'ils recèlent nous amènent à poser la question du sabbat-institution. Dans la mesure où la société est toujours "fondée sur le conflit, sur le refoulement du sens, les institutions sont les lieux de ce refoulement." (Lapassade, 1977) Commémoration de la crise sacrificielle, la fête vivifie et renouvelle l'ordre culturel en répétant la violence fondatrice (Girard, 1980), en réinstaurant une origine perçue comme la source de toute vitalité et fécondité. Au moment où l'unité de la communauté était étroite, la fête évitait de retomber dans la violence qui supposait la continuité de la crise sacrificielle et sa résolution. Dans les périodes d'austérité, apparaît l'anti-fête, le sabbat. Il a en commun avec la fête d'être le lieu des rites d'expulsion sacrificielle et, pour prévenir les menaces de conflits violents, reproduit les effets bénéfiques de l'unanimité violente en faisant l'économie des étapes terribles qui la précèdent. Il s'agit alors d'une violence collective, fondatrice (Girard, 1980), libératrice, qui restaure l'ordre collectif menacé. Dans le sabbat, l'inspirateur tragique (tragos ôdè= le chant du bouc), dissout les valeurs mythiques et rituelles de la violence réciproque.

Cette crise sacrificielle aboutit à l'effacement des différences dont témoigne la figure de la rondanse, ce cercle magique qui abolit les hiérarchies, les différences entre les sexes, entre le transcendant et l'homme, fait de tout possédé un autre Dionysos, savoir redoutable que celui qui guette les adeptes au-delà des limites de la transgression **[3]**. Ainsi ces cultes dionysiaques apparaissent-ils toujours aux époques des grands ébranlements politiques et sociaux. Jusqu'au XVème siècle, le nombre de procès de sorcellerie est rare, il augmente brutalement vers 1455-1485 **[4]**, leur paroxysme se trouvant noté par les historiens (Muchembled , 1979) entre 1560 et 1630 (60 000 exécutions dont 70% de femmes en Europe occidentale). "La chasse aux sorcières permit de cristalliser sur les sectateurs du démon la notion de déviance par rapport aux normes sociales nouvelles que l'on voulait imposer." (Muchembled , 1979, page 171) De fait l'époque connaît des mutations socio-économiques et démographiques de grande ampleur: démographie en dents de scie, pression fiscale accrue, domination d'une élite paysanne, importance accrue de la famille conjugale, perte de repères liés à la découverte d'autres mondes. Le corps de la femme dans le procès de sorcellerie et la ritualisation violente dont elle est l'objet, constitue le lieu symbolique où viennent converger pulsions insatisfaites, ébranlements sociaux, mal être généralisé y trouvant exutoire et projections institutionnelles.

Au XVIème siècle, en même temps que l'Eglise de la Contre-Réforme, appuyée par l'État absolu, lance ses milices contre le paganisme, émerge le sabbat, figure cyclique au propre (la rondanse) et au figuré d'inversion

de la vie réellement vécue lorsque les fêtes des Fous, le Théâtre en rond, et les réjouissances populaires n'ont plus été tolérées par une société devenue répressive et productiviste. L'idéal de l'époque est fondé sur la mesure, la tempérance et la modération. S'organise alors un vaste mouvement de répression sexuelle tandis que les minutes des procès insistent sur les contenus sexuels des danses: "les sorcières allaient au sabbat chacune avec leurs amoureux diaboliques que l'on nommait verds gallands. Tous dansaient alors au son des violons, dos contre dos avant l'orgie finale." [5]

Ceci explique le fait que ces pratiques souterraines, produites du refoulé social aient été réprimées sur une base fantasmatique stigmatisante: acharnement sur les corps notamment féminins, bouc-émissarisation de la classe paysanne. Les sorciers et sorcières sont alors identifiés à ceux et celles qui ne se coulent pas dans le monde élaboré par la Contre-Réforme et la législation royale. Muchembled pointe, à ce propos, les édits promulgués à partir de 1580: interdiction de fréquenter les tavernes, condamnation des chansons, des jeux indécents, limitation du nombre de convives dans les repas de mariage, prohibition des danses villageoises sous peine de lourdes amendes. Le sabbat est alors, et va le demeurer pendant deux siècles, contemporain des jacqueries paysannes. C'est Colbert qui, en 1782, interdira qu'on brûle en France pour fait de sorcellerie. Pour Muchembled, les persécutions des sorcières cessent lorsque l'Eglise identifie de nouveaux ennemis, les philosophes, le sabbat peut alors s'extérioriser en fête populaire. La danse explose sur la place publique, elle rencontrera d'autres détracteurs, écrivains physiocrates et clergé éclairé.

Si religion populaire et religion instituée s'opposent bien, dialectiquement, lorsque au XVIIIéme siècle, les cadres de pensée de la société globale tendant à évoluer, classe urbaine et classe paysanne vont s'affronter, il est non moins manifeste que de cette relation antagoniste vont sortir, non pas des modèles culturels consensuels, mais des pratiques populaires. On aura tendance à laisser entrebâillée plus fréquemment la porte derrière laquelle rôdent le chaos, l'excès, le désordre, la rixe, la catharsis, ce que la société policée tolérera difficilement, tandis que la religion catholique mettra ostensiblement en scène des rituels de plus en plus figés, coupés de toute référence au réel et donc vidés de leur symbolique, prônant une unanimité de façade. Il n'en reste pas moins que les uns corrompent les autres ce qui nous paraît très significatif de l'altération des modèles.

Analysant l'évolution des fêtes paysannes françaises, l'historien Yves Marie Berçé assigne au XVIIIème siècle, à la fête paysanne, la fonction de démonstration de l'unanimité sociale et culturelle; la campagne française connaît alors une aisance nouvelle au moment des règnes de Louis XV et de Louis XVI. Le souvenir des temps d'insécurité et de famine, la foi chrétienne et la vie autarcique des communautés paysannes conduisent à cette affirmation de la solidarité et de l'unanimité par la fête, preuve de solidarité. Cependant, notre historien (Bercé, 1973) discerne, dès la fin du XVIIème siècle, les premières scissions de la communauté traditionnelle du fait de deux facteurs:
-"la religion s'intériorisant, les élites religieuses imposent leur pratique,
- la diffusion de l'instruction et de la morale sécularisée va s'amplifier à l'époque des Lumières; en conséquence, les élites abandonnent leur participation aux réjouissances du plus grand nombre".

La fête locale met environ trois siècles à se désagréger, en dépit de toutes les tentatives des pouvoirs institués. Déjà, écrivains physiocrates et prélats réformateurs ne voient plus que "temps perdu dans le folklore et, dans les rites de fécondité, sottises grossières (...) La fête a perdu tous ses caractères rituels et elle tourne mal en ce sens qu'elle retourne à ses origines violentes, au lieu de tenir la violence en échec, elle amorce un nouveau cycle de la vengeance." (Girard, 1980, page 188) L'analyse multiréférentielle nous éclaire sur les origines, l'utilité sociale et humaine, les conditions de développement du sabbat. Comme pour la fête dont il constitue un cas singulier, elle met bien en évidence que toute approche de ces problèmes ne peut faire l'économie de la question du plaisir non plus que de la relation de l'individu au groupe-faisant-la-fête. Modèle de l'anti-fête, il a persisté pendant plusieurs siècles, étant comme la conscience institutionnelle de cet affaiblissement énergétique qu'a connu la fête locale.

Le changement de plan que les danses sabbatiques opéraient était bien de nature subversive puisque minant, à leur racine même, les fondements d'une société théocratique tout en tendant à lui substituer, au fond, son image inversée non moins référée au transcendant. Les sabbats parce qu'ils se servaient des tendances contradictoires présentes au cœur de toute société, en les conjuguant, en les transmuant en forces régénératrices, nous semblent avoir joué pleinement leur rôle au sein des systèmes culturels qui leur étaient contemporains et participaient de ce fait à l'auto-organisation permanente des sociétés, à leur "institution imaginaire." (Castoriadis, 1975) Pour y parvenir, ils devaient assumer le double héritage, présent en doses jamais quantifiables, des composantes de l'Imaginaire individuel et social et du projet politique qui pesait sur elles.

d) Le corps de la sorcière et l'imaginaire

Le corps de la sorcière est une fiction bien réelle, admise et acceptée par la société de son temps. Dans les sociétés traditionnelles, le corps n'est pas l'objet d'une scission corps/esprit, corps/sujet car l'homme est mêlé à sa communauté. Il est inséré dans un cosmos dont il ne se sent pas différent. D'où, le corps de la sorcière va symboliser le rapport de la société à elle-même (par exemple le passage dans les rituels de reconnaissance de

la sorcière du système des eaux à celui des airs, la sublimation finale venant de la disparition de ce corps en fumée sur le bûcher). Le savoir que les gens en ont est, ici, efficace comme lieu de projection/identification, lieu de catharsis sociale où s'exprime la violence du groupe embarrassé de répondre à deux systèmes également prégnants, celui des eaux, de la matrice primordiale, de la Nature Mère et celui des airs, lié à l'élévation spirituelle, à la Culture. De même le lieu de la Fête passe des sous bois et des grottes des sabbats, lieu des chaos, de la confusion des genres à la place publique des exécutions, où se reconstitue l'ordre social. La sorcière, bouc émissaire est curieusement lieu de coïncidence de ces deux régimes, elle exprime les contradictions du groupe qu'elle dépasse en sa personne. Elle est un pourvoyeur central de significations.

Avec la Modernité, (l'édit de Colbert en signe en quelque sorte l'advenue), l'homme est coupé de lui-même, des autres, de la nature tant la bourgeoisie met le corps à distance. La fin des procès de sorcellerie signe en même temps la désolidarisation de son existence en même temps que s'affirment les philosophies mécanistes et que l'homme moderne est dépossédé d'un savoir sur son corps. La sorcellerie n'est plus chose sociale mais affaire de spécialistes protégés par leur discours. Le statut du corps asservi au sentiment individualiste dominant ne sera plus envisagé qu'isolément. La sorcière peut disparaître de la scène publique, elle n'a plus de fonction sociale. Elle va devenir une affaire domestique, privée même si elle a encore des effets sociaux, sa prise en charge sera réduite, chez Favret Saada, à la triangulation ensorcelé/supposé sorcier/désencraudeur. Pour la sociologie, la sorcellerie est un fait social total: l'observatoire idéal du contexte social, une condensation de significations sociales. Elle rendait compte de dimensions collectives elle n'intéressera plus que des trajectoires individuelles à l'époque moderne et sera du ressort du psychiatre qui prendra la relève du juge. A la fois présente et oubliée, disparue du champ de conscience sociale, la sorcière a semblé se dissoudre dans la vie courante.

Conclusion

Comme cela a pu être établi à propos d'autres pratiques, le sabbat, activité ludique profane, religieuse, donnait à chacun la possibilité de jouer efficacement avec la dynamique d'un monde dont émergeait une figure archétype, la sorcière, acteur principal de cette rondanse. Ces rites, parce que réprouvés, participaient de l'idée de mana, soit "l'invisible, le merveilleux, le spirituel, et en somme l'esprit en qui toute efficacité réside et toute vie." (Mauss, 1950, page 105) Dans leur rapport au sacré, ils nous enseignent, pour qui veut bien s'y attarder, que "la religion contient en elle, dés le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective." (Durkheim, 1889)

Le sabbat était ainsi un des lieux où se cristallisait les figures de l'interdit, il le devait à son caractère sacré, à la violence institutionnelle qui présidait alors à la mise en forme des rapports sociaux, il nous donnait aussi, par les capacités de protestation qu'il révèle, une image finalement toujours exaltante de la capacité des sociétés à résister. "L'interdit écrivait Georges Bataille, dans le monde chrétien fut absolu. La transgression aurait révélé ce que le christianisme voila: que le sacré et l'interdit se confondent, que l'accès au sacré est donné dans la violence d'une infraction." (Bataille, 1938, page 139-140) Le problème de notre époque où refleurissent les sorciers sous des formes variées est peut-être de renouer avec la dimension groupale de nos ébats, en leurs diverses formes et en même temps avec la perte d'énergie, celle-là même qui présidait et aux sabbats et à leur résolution sacrificielle.

A contre courant des modèles mécaniques assignant des limites précises et fonctionnelles aux corps redressés, asservis à un idéal de contrôle, le corps sabbatique parce qu'il mettait l'accent sur les positions limites (ce que l'on reprochait d'ailleurs aux sorcières), était véritablement corps mystique, tel que le définissait Jean Marie Brohm (Brohm, 1991, page 91): "médiateur symbolique entre la corporéité, singulière d'un individu et le corps social, double du corps biologique, à la fois sa transfiguration, sa sublimation et sa négation."

NOTES

1] Selon certains auteurs de l'école anglaise (M. Murray, J. Glass) les esbats seraient au sabbat ce que les réjouissances populaires sont aux fêtes sacramentaires.
2] Laquelle, ainsi que le rapportaient de nombreuses traditions populaires européennes, patronne les sabbats. Dans les procés inquisitoriaux, les femmes avouent s'être rendues "au jeu de Diane que vous appelez Hérodiade". cf Ginzburg C. Le sabbat des sorcières (p.101) qui pense que cette attribution des pouvoirs de la déesse nocturne des sabbats à Hérodiade proviendrait d'une mauvaise lecture de "Héra-Diana" (p.117).
3] Notons que, pour les anthropologues anglais, (Justine Glass, Margaret Murray), la danse sabbatique n'est pas diabolique, elle est le lieu de symbolisation d'une religion païenne, celle de la Déesse-Mère, manifestée dans le Covent, dont la Witchcraft est l'église et les sorcières les prêtresses. L'effacement des différences y étant marqué par la nudité rituelle et les formes que nous repérons dans le sabbat. Le satanisme supposé des réunions sabbatiques n'est pour elles que construction inquisitoriale.
4] Institoris et Sprenger publient le Marteau des sorcières , manuel de la persécution des sorciers, en 1486.
5] Aveu de Marie Cornu 14 2 1611, à Fenain (Nord), Muchembled, 1979.

BIBLIOGRAPHIE

Audin Amable, Les fêtes solaires essai sur la religion primitive, Paris, Presses Universitaires de France, 1945.
Anzieu Didier, le Moi-Peau, Paris, Dunod, 1990.
Anzieu Didier, La dynamique des groupes restreints, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
Ardoino Jacques, in préface à Tarrab G., Mythes et symboles en dynamique de groupe, Bordas, 1973.
Bataille G. L'érotisme, Paris, N.R.F., 1938.
Berçé Y.M. Fête et révolte dans les mentalités populaires du XVIème au XVIIIème siècles, Paris, Hachette, 1973.
Bertin Georges, Rites et sabbats en Normandie, Corlet, 1992.
Blanchot M, L'entretien infini, Paris Gallimard, 2001.
Bodin Jean, De la démonomanie des sorciers, Paris, 1580, reprint L Bur., Penssylvannia, 1898-1912.
Brohm JM, in Le corps rassemblé, Montréal, éd Agence d'Arc, 1991.
Castoriadis Cornélius, L'Institution Imaginaire de la société, Paris, le Seuil, 1975.
Dewaele A, Dynamique des danses sociales à travers leur enseignement in Danse, Education, Société, Pour, N° 145, 1995.
Detrée J.F., Sorciers et possédés en Cotentin, Coutances, OCEP, 1975.
Durand G. Science de l'Homme et Tradition, Paris, Berger, 1979.
Durkheim Emile, l'Année sociologique, 1889, Préface.
Eliade Mircea, Initiation, rites sociétés secrètes, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1976.
Frazer J.G., Le rameau d'Or, Paris, Robert Laffont-Bouquins, 1983.
Ginzburg Carlo, Le sabbat des sorcières, Paris, Gallimard, 1992.
Girard René (Grasset, 1972), La violence et le sacré, Paris, Poche-Pluriel, 1980.
Glass J., La Sorcellerie, Paris, Payot, 1972.
Görres J.J. (Von), La Mystique divine, naturelle et diabolique, éd J. Million-Utopia, 1992, Grenoble, reprint d'après l'édition originale de Roussielgue et Russard, Paris, 1854.
Grund F. Transe, Chamanisme, Possessions, in Actes du colloque de Nice, Serre-Unesco, 1985.
Hess Remi, La valse, Métailié, 1989.
Lapassade G. Socianalyse et Potentiel Humain, Paris, Gauthier-Villars, 1977.
Le Roux F. et Guyonvarch C.J., La civilisation celtique, Rennes, Ouest-France-Université, 1990.
Legendre P., La phalla-cieuse, in La Jouissance et la Loi, t 2, Paris, UGE, 1976.
Lobrot M., Intervention au Colloque de Nice, Transe, Chamanisme, Possessions, Avril 1985.
Mauss Marcel, Sociologie et Anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
Marcuse Herbert, Eros et Civilisation: contribution à Freud, Paris, Minuit, 1968.
Michelet J., La sorcière, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
Muchembled Robert, La sorcière au village, Gallimard, 1979.
Schott-Billmann France, Le primitivisme en danse, Chiron, 1989.
Schott-Billmann France, Intervention au Colloque de Nice, Transe, Chamanisme, Possessions, Avril 1985.
Subiela Michel, La Messe noire des innocents, (La Haye-du-Puits: 1662-1672), Paris, Pygmalion, 1976.
Van Gennep Arnold, Manuel de folklore français contemporain, Paris, Picard, 1949.
Vimond Jules, L'Emondeur des bois, recueil factice, B.M. La Ferté Macé, 1938.
Watts Alan, Amour et Connaissance, Paris, Denoël-Gonthier, 1958.

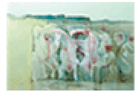
M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali









Il corpo come soggetto e oggetto di un'ermeneutica dell'educazione
Magali Humeau (a cura di)
M@gm@ vol.2 n.3 Luglio-Settembre 2004

UNA TECNICA DI RILASSAMENTO DALLE TEORIE DI W. REICH

M@gm@ ISSN 1721-9809

Home M@GM@
Vol.2 n.3 2004
Archivio
Autori
Numeri Pubblicati
Motore di Ricerca
Progetto Editoriale
Politica Editoriale
Collaborare
Redazione
Crediti
Newsletter
Copyright

(Traduzione Marina Brancato)

Chantal Bauduin

ch.BAUDUIN@wanadoo.fr
Dottoranda in Scienze dell'Educazione all'Università di Pau e dei Paesi dell'Adour; membro del laboratorio di ricerca "Processi d'Accompagnamento e Formazione"; Responsabile indipendente di formazione, nel campo della relazione.

Introduzione

Nel lavoro di presa di coscienza del rilassamento, l'esperto percepisce un certo numero di difficoltà che, al di là del "corpo somatico", concernono quelle che sarebbero dell'ordine della psiche del soggetto con il quale egli lavora. Interviene anche una dimensione sociale, quando questa pratica si fa inoltre in gruppo di formazione, che può andare nel senso dell'aiuto o dell'impedimento. Le poste in gioco teoriche dell'opera di W. Reich potranno chiarire questa problematica per cercare di comprendere ciò che si gioca del corpo della persona attraverso un semplice lavoro di relazione.

Ci siamo augurati di aderire, nel quadro di questo articolo, agli scritti dell'autore e a ciò che ne abbiamo compreso. In questo senso, riprendiamo il più possibile il suo linguaggio. Una grande parte del lavoro di Reich si situa rispetto alle correnti psicanalitiche dell'epoca, in termini di differenza. Non avendo una formazione psicanalitica, abbiamo letto questo lavoro concentrandoci sulla questione del corpo secondo l'autore, in rapporto con i conflitti psichici e le risonanze che possiamo percepire attraverso la nostra pratica.

Insisteremo essenzialmente, in questo articolo, su qualche apporto teorico proprio dell'opera di Reich e tenteremo di mostrare come le sue idee possano alimentare la nostra riflessione pratica.

I Nevrosi: la teoria dell'orgasmo

Medico, sessuologo e psicanalista, Reich in un primo tempo aderisce con entusiasmo alle tesi di Freud sulla

sessualità. Durante quattordici anni, egli s'inscrive in questa corrente per dissociarsene in seguito. Per l'autore, l'origine delle nevrosi, definite da Freud come "attuali", risultava da turbe recenti (attuali) nella vita sessuale. Reich le chiamerà più tardi "nevrosi di stasi". Nella teoria di Freud, i sintomi delle nevrosi "attuali" non tradivano alcun contenuto psichico, qualunque esso fosse, questo li differenziava dalle psiconevrosi, che avevano sempre un contenuto psichico e persino un contenuto di natura sessuale. Reich conclude che la nevrosi di stasi era una turba somatica, dovuta ad un'eccitazione sessuale deviata perché frustrata, associando angoscia e turbe del sistema neuro- vegetativo (mal di schiena, nausea ...). La stasi sessuale creata da un'inibizione poteva a sua volta aumentare facilmente questa inibizione e riattivare delle idee infantili che prendano allora il posto dalle idee normali.

Allo stesso modo, le turbe della sessualità essendo della stessa origine dei sintomi nevrotici, la nevrosi di "stasi" poteva essere alleggerita grazie alla potenza orgastica. Reich definiva questa come "la capacità di abbandonarsi al flusso dell'energia biologica senza alcuna inibizione, la capacità di scaricare completamente tutta l'energia sessuale repressa, per mezzo di gradevoli contrazioni del corpo" (Reich, 1997, pagina 85). "La facoltà di concentrarsi con tutta la propria personalità nel vissuto dell'orgasmo, malgrado tutti i conflitti possibili, è un altro criterio della potenza orgastica" (Reich, 1997, pagina 90). L'intero aspetto terapeutico consisteva così in preliminare, a rendere cosciente l'aspetto represso dalla sessualità. Questa condizione era sufficiente per condurre alla guarigione ma non necessariamente. Vi arrivava solo quando la fonte di energia, la stasi sessuale era completamente eliminata, in una scarica somatica completa. Ciò ha fondato quello che Reich ha definito la "teoria dell'orgasmo".

Riguardo al problema dell'angoscia nella nevrosi, Reich partiva dal concetto originale di Freud citandolo così: "se l'eccitazione sessuale somatica impedisce di accedere alla coscienza e di essere scaricata, essa si converte in angoscia" (Reich, 1997, pagina 109). Egli modificherà questo concetto, al seguito del trattamento psicanalitico di due donne affette da una nevrosi cardiaca, perciò, ogni volta che l'eccitazione genitale appariva, l'angoscia cardiaca crollava, e la riprenderà nel modo seguente: "non vi è conversione dall'eccitazione sessuale all'angoscia". La stessa eccitazione, che appariva come un piacere nell'orgasmo genitale, si manifesta come un'angoscia se stimola il sistema cardiovascolare ... Questa riflessione mi condusse direttamente alla mia teoria attuale: "la sessualità e l'angoscia rappresentano due direzioni opposte dell'eccitazione neurovegetativa." (Reich, 1997, pagina 110) La dimensione neurovegetativa appariva qui in maniera chiara.

Allo stesso modo, Reich insiste sulla dimensione sociale delle nevrosi. Egli spiega che sono le condizioni di vita nelle quali sono situate le persone che favoriranno l'emergenza delle nevrosi, l'individuo dovrà sottomettersi a delle condizioni che lo obbligano ad integrare delle costrizioni esistenti tali che il conflitto interno prevarrà sulla propria capacità naturale ad amare. I successi, nei trattamenti dei suoi pazienti legati alla soppressione delle inibizioni genitali, gli permisero di scoprire che, lungi dal pervenire alla liberazione dei "cattivi istinti" dei suoi clienti, questi sviluppavano più avanti, un vivo interesse nel loro lavoro se egli favoriva la loro realizzazione. In seguito due direzioni sembravano presentarsi: "Una conduceva ad un impegno più incisivo in qualche attività sociale; l'altra andava verso una violenta protesta contro il lavoro privo di significato, meccanico." (Reich, 1997, pagina 142) Così "tutto ciò che è incosciente non è necessariamente antisociale, in altre parole tutto ciò che è cosciente non è necessariamente sociale." (Reich, 1997, pagina 144)

Reich, nelle sue teorie sulla nevrosi aggiunge una dimensione somatica, neurovegetativa e sociale ai conflitti psichici. Come sottolinea Pagès, "non si può ridurre l'eziologia della nevrosi alle sue cause interne, né alle sue origini storiche, tende essa stessa a stabilire un nuovo modo di relazione con l'ambiente (transfert) e questa relazione in cui l'ambiente ricopre il suo ruolo, la mantiene di rimando." (Pages, 1986, pagina 100) Queste ricerche possono così far comprendere una forma di autonomia relativa al corpo. Questo non essendo unicamente sottomesso ai fenomeni psichici, come lo lasciano intendere le teorie psicanalitiche dell'epoca, il corpo può essere all'origine dei conflitti psichici (stasi sessuale, problemi neurovegetativi), può esserne anche la traccia (rimozione tramite tensioni corporee). Abbiamo visto che esso partecipa attivamente alla liberazione dei conflitti grazie alla scarica orgastica, vedremo adesso che concorre direttamente al rinforzo della nevrosi per mezzo delle difese, quelle che frenano la presa di coscienza della rimozione della sessualità.

II Il problema delle resistenze: la teoria della corazza caratteriale

Nel lavoro analitico freudiano, era diffuso seguire la linea del materiale apportato dal paziente nel corso delle sedute. Questo era trattato in funzione delle sue manifestazioni. Questa maniera di fare sollevava il problema dell'interpretazione affrettata del materiale analitico. Il paziente, infatti, poteva divenire qualcuno di molto competente nella comprensione razionale delle sue turbe, senza tuttavia esserne guarito poiché, il percorso dell'interpretazione degli strati profondi dell'incoscienza era bloccato. Freud decise allora di lavorare sulle resistenze alla comprensione. Reich mostrerà che una delle resistenze più importanti poteva essere il carattere stesso del paziente. Spesso, infatti, si osservava nella cura analitica un grande numero di associazioni senza traccia di affetti, come se tutti gli sforzi terapeutici rimbalzassero su "un muro spesso e duro" ciò fece dire a Reich che, in realtà, fosse il carattere a resistere. Egli mise in luce così i fondamenti di un'analisi caratteriale basata sul concetto degli strati ovvero delle stratificazioni della "corazza". "Ciascuno di questi strati nella struttura del carattere è un pezzo di storia vivente che è conservato in un'altra forma e che è

ancora attivo." (Reich, 1997, pagina 117) (la storia dei primi conflitti della prima infanzia.)

Di conseguenza, "rendere cosciente l'incosciente non basta più. La dinamica dell'azione analitica non dipende dal contenuto dei materiali prodotti dal malato, ma dalle resistenze che gli oppone e dalle emozioni che egli prova eliminandole." (Reich, 2000, pagina 53) Lavorando così sulla messa in evidenza delle resistenze legate al carattere stesso della persona, che ritroviamo all'opera nella sua vita quotidiana. Reich ci mostra contemporaneamente l'aspetto difensivo del carattere ed il suo aspetto transferenziale di relazioni conflittuali infantili con il mondo circostante. Si tradurrà in aspetti formali del comportamento generale del paziente, attraverso il suo modo di parlare, di spostarsi, di comportarsi, di sorridere, di respirare, dall'apparenza fisionomica, dagli aspetti della sua gentilezza, della sua aggressività. Il carattere agisce, simile all'immagine di una corazza, come meccanismo di protezione narcisistico, permettendo all'individuo di mettersi simultaneamente al riparo dal mondo e dalle proprie tendenze incoscienti. "Il grado di mobilità del carattere, l'attitudine della corazza ad aprirsi o a richiudersi in funzione delle circostanze, determina la struttura caratteriale sana e nevrotica" (Reich, 2000, pagina 145), la corazza caratteriale essendo sia il risultato del conflitto sia il mezzo della risoluzione. Questa si accompagna spesso di una ipertonicità muscolare, isolando contemporaneamente l'individuo da sensazioni interne (assenza di contatto psichico) e da quelle del mondo esterno (insensibilità fisiologica). La tensione muscolare è quindi ciò che contiene l'angoscia vegetativa diffusa, l'angoscia di stasi. Lavorare sulle tensioni condurrà ad una dissoluzione dell'angoscia e permetterà alla persona di avere un'energia che potrà utilizzare in potenza sessuale, e in creatività in un lavoro nel quale cercherà di realizzarsi.

Così Reich stabilì i rapporti tra la corazza caratteriale e la corazza muscolare, tra l'angoscia e la rigidità muscolare, tra lo sviluppo della mobilità libidinale e il rilassamento muscolare, tra la mancanza di contatto psichico e l'insensibilità fisiologica.

III Che cosa succede nel rilassamento?

La questione del rilassamento ci conduce a lavorare con ciò che è qui, nel qui e adesso della seduta e che farà da ostacolo. Ipotizziamo che le resistenze, che si stabiliranno, aldilà dei fenomeni di transfert positivo o negativo, di cui riparleremo, saranno direttamente legati al carattere della persona ed alla sua capacità di entrare in una dinamica di piacere. Di fronte ad una situazione piacevole, la corazza si rilassa, di fronte ad una situazione spiacevole si contrae. La mobilità della corazza, la sua attitudine ad aprirsi o a richiudersi in funzione delle circostanze farà la differenza tra le persone del gruppo in formazione. Lavoriamo dal "rilassamento coreano" dove l'uno dona e l'altro riceve del rilassamento. I binomi si fanno in funzione delle affinità di ciascuno., L'anticipo della situazione può condurre ad un surplus delle tensioni somatiche, per quanto insufficientemente queste condizioni saranno percepite come ansiogene, rinforzando le difese caratteriali di chi riceve. La reciprocità, nel donare e ricevere, induce una situazione di parità di fronte allo stesso avvenimento, che può contribuire a sollevare o trattenere le resistenze, conformemente alle attitudini infantili che avrebbero o non potuto trasferire nella relazione, proprie alla problematica di ciascuno.

Ogni membro del binomio, a sua volta, sperimenterà un posizionamento attivo ed un altro passivo in questo accompagnamento e addomesticamento al rilassamento attraverso dei "supporti", delle piccole scosse, delle vibrazioni in diverse parti del corpo (induzione tattile). Questa stimolazione del corpo tangibile rinforza un vissuto sensoriale interno che potrebbe essere carente (persone iperattive e psico-rigide) e può avere una funzione rassicurante e contenente (funzione para-eccitazione) rispetto all'angoscia sollevata a contatto di un rilassamento classico attraverso induzione verbale. Essa permette al corpo di essere vissuto come una "presenza" attraverso dei movimenti che si situano tra altri movimenti attivi volontari ed un'assenza completa di movimenti. Queste mobilitazioni lente, precise, facilitano una sorta d'ascolto sensibile del corpo, destano delle sensazioni che attendono per manifestarsi di essere verbalizzate attraverso il sentire. La sensazione, infatti, appartiene al momento attuale (reale e immaginato). Essa ha un versante esterno (gli organi dei sensi), un versante interno (lo stato psicologico).

All'incrocio dei due, il sentire non è l'unico modo d'espressione (psico-sensoriale) che tenterebbe di esprimere la realtà del soggetto. Esso ne organizza la comprensione, gli dà un senso. Reich scrive "è lampante rilevare come la dissoluzione di una rigidità muscolare non solo libera l'energia vegetativa, ma riporta inoltre alla memoria la stessa situazione infantile dove la rimozione ha avuto luogo. Possiamo dire che tutta la rigidità muscolare contiene la storia ed il significato della sua origine." (Reich, 1997, pagina 236) Così, attraverso questo incontro nel rilassamento coreano può crearsi una reale opportunità di riappropriazione di questa corazza, prendendo coscienza di tutto ciò che impedisce il movimento libero del corpo (accompagnamento attivo dei movimenti proposti, resistenze, automatismi). Sperimentando maggiormente il gioco, più apertura, gustando il piacere della vitalità del corpo, la persona sensibilizzata alle posture interne, dove si sente meglio, può nel suo quotidiano riparare le situazioni di conflitto (tra piacere e frustrazione morale) e negoziarle all'interno in modo più soddisfacente. Riguardo al piacere dato e ricevuto, c'è anche una modificazione di rappresentazioni di una maniera di essere in relazione, che rinforzerà la diminuzione dell'aspetto difensivo della persona e contribuirà ad una migliore socializzazione.

Conclusione





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Tenendo conto degli aspetti psichici, somatici, neuro-vegetativi dei conflitti interni, l'analisi reichiana ristabilisce l'uomo nella sua globalità ed in questa ci appare ancora oggi molto pertinente. Ci autorizza ad uscire dalle separazioni corpo e spirito, oggettivo e soggettivo, realtà interiore e realtà esteriore nelle quali può intrattenerci la razionalizzazione degli affetti da una parte e/o la loro medicalizzazione dall'altra. Essa ci invita sulla strada dell'esperienza: si tratta di riconoscere la vita in noi, di "rilassarla" (nel senso di liberare un prigioniero) e di potenziare i processi d'auto-guarigione. In questo senso, essa ci invita a ritrovare una certa forma d'auto-regolazione e di responsabilità, per noi stessi, e nell'ambiente sociale e culturale nel quale agiamo.

BIBLIOGRAFIA

REICH Wilhelm (1952), La fonction de l'orgasme, Paris, l'Arche,1997, 300 p.
REICH Wilhelm (1971), L'analyse caractérielle, Paris, Sciences de l'homme Payot, 2000, 465 p.
PAGES Max, 1986, Trace ou sens, Paris, Hommes & groupes éditeurs, 217 p.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





Le corps comme sujet et objet d'une herméneutique de l'éducation
Magali Humeau (sous la direction de)
M@gm@ vol.2 n.3 Juillet-Septembre 2004

UNE PRATIQUE DE RELAXATION AU TRAVERS DES APPORTS THEORIQUES DE W. REICH : QUI SE RELAXE ET QU'EST-CE EST RELAXÉ ?

Chantal Bauduin

ch.BAUDUIN@wanadoo.fr
Doctorante en Sciences de l'Education à l'Université de Pau et des Pays de l'Adour; membre du laboratoire de recherche "Processus d'Accompagnement et de Formation"; Responsable indépendante de Formation, dans le champs de la relation.

Introduction

Dans le travail de prise de conscience de la détente, le praticien perçoit un certain nombre de difficultés qui, au-delà du "corps somatique", touchent celles qui seraient de l'ordre de la psyché du sujet avec lequel il travaille. Quand en plus, cet apprentissage se fait en groupe de formation, intervient aussi une dimension sociale qui peut aller dans le sens de l'aide ou dans celui de l'empêchement. Les enjeux théoriques de l'oeuvre de W. Reich vont pouvoir éclairer cette problématique pour chercher à comprendre ce qui se joue du corps de la personne au travers d'un simple travail de relaxation.

Dans le cadre de cet article, nous avons souhaité rester au plus près des écrits de l'auteur et de ce que nous en avons compris. Dans ce sens, nous reprendrons le plus possible son langage. Une grande partie du travail de Reich a consisté à se situer face aux courants psychanalytiques de l'époque, en termes de différence. N'étant pas de formation psychanalytique, nous avons lu ce travail en nous centrant sur la question du corps selon l'auteur, en lien avec les conflits psychiques et les résonances que nous pouvions percevoir au travers de notre pratique.

Dans cet article, nous insisterons essentiellement sur quelques apports théoriques propres à l'oeuvre de Reich et tenterons de montrer comment ses idées peuvent nourrir notre réflexion pratique.

I Névroses: la théorie de l'orgasme

Médecin, sexologue et psychanalyste, Reich dans un premier temps souscrivit avec enthousiasme aux thèses de Freud sur la sexualité. Pendant quatorze ans, il s'inscrivit dans ce courant pour s'en dissocier ensuite. Pour

l'auteur, l'origine des névroses, dites par Freud comme "actuelles", résultait de troubles récents (actuels) dans la vie sexuelle. Reich les appellera plus tard "névroses de stase". Dans la théorie de Freud, les symptômes des névroses "actuelles" ne trahissaient aucun contenu psychique, quel qu'il fût, ce qui les différenciait des psychonévroses, qui avaient toujours un contenu psychique et toujours aussi un contenu de nature sexuelle. Reich conclut que la névrose de stase était un trouble somatique, dû à une excitation sexuelle déviée parce que frustrée, s'accompagnant d'angoisses et de troubles du système neuro-végétatif (maux de dos, nausées ...). La stase sexuelle créée par une inhibition pouvait à son tour augmenter facilement cette inhibition et réactiver des idées infantiles qui prenaient alors la place d'idées normales.

De la même manière, les troubles de la génitalité étant à l'origine même des symptômes névrotiques, la névrose de "stase" pouvait être levée grâce à la puissance orgastique. Reich définissait celle-ci comme "la capacité de s'abandonner au flux de l'énergie biologique sans aucune inhibition, la capacité de décharger complètement toute l'énergie sexuelle contenue, au moyen de contractions agréables du corps." (Reich, 1997, page 85) "La faculté de se concentrer avec sa personnalité entière dans le vécu de l'orgasme, malgré tous les conflits possibles, est un autre critère de la puissance orgastique." (Reich, 1997, page 90) Tout l'aspect thérapeutique consistait ainsi en préliminaire, à rendre conscient l'aspect refoulé de la sexualité. Cette condition, a elle seule, pouvait amener la guérison mais ne le faisait pas nécessairement. Elle n'y arrivait que lorsque la source d'énergie, la stase sexuelle était complètement éliminée, dans une décharge somatique complète. C'est ce qui a fondé ce qu'il a appelé la "théorie de l'orgasme".

Quant au problème de l'angoisse dans la névrose, Reich partait du concept originel de Freud qu'il cite ainsi: "si l'excitation sexuelle somatique est empêchée d'accéder à la conscience et d'être déchargée, elle se convertit en angoisse." (Reich, 1997, page 109) Il modifiera ce concept, à la suite du traitement psychanalytique de deux femmes ayant une névrose cardiaque, pour qui, chaque fois que l'excitation génitale apparaissait, l'angoisse cardiaque tombait, et le reprendra de la manière suivante: "Il n'y a pas de conversion de l'excitation sexuelle en angoisse. La même excitation, qui apparaît comme un plaisir dans l'organe génital, se manifeste comme une angoisse si elle stimule le système cardio-vasculaire ... Cette réflexion me conduisit en droite ligne à ma théorie actuelle: la sexualité et l'angoisse représentent deux directions opposées de l'excitation végétative." (Reich, 1997, page 110) La dimension neuro-végétative apparaît ici de manière claire.

De la même manière, Reich insiste sur la dimension sociale des névroses. Il explique que ce sont les conditions de vie dans lesquelles sont placées les personnes qui vont favoriser l'émergence des névroses, l'individu devant se soumettre à des conditions qui l'obligent à intégrer des contraintes existantes telles que le conflit interne va l'emporter sur sa capacité naturelle à aimer. Les succès, dans les traitements de ses patients liés à la suppression des inhibitions génitales, lui permirent de découvrir que, loin d'arriver à la libération des "mauvais instincts" de ses clients, ceux-ci développaient par la suite, un vif intérêt dans leur travail s'il allait dans le sens de les épanouir. Deux directions ensuite semblaient apparaître: "L'une menait à un engagement de plus en plus marqué dans quelque activité sociale; l'autre allait vers une protestation violente contre le travail vide, mécanique." (Reich, 1997, page 142) Ainsi "tout ce qui est inconscient n'est pas nécessairement anti-social, ou tout ce qui est conscient n'est pas nécessairement social." (Reich, 1997, page 144)

Reich, dans ses théories sur la névrose, ajoute une dimension somatique, neuro-végétative et sociale aux conflits psychiques. Comme le souligne Pagès, "on ne peut réduire l'étiologie de la névrose à ses causes internes, ni à ses origines historiques, elle tend elle-même à établir un nouveau mode de relation avec le milieu (transfert) et cette relation dans laquelle le milieu joue son rôle, la maintient en retour." (Pages, 1986, page 100) Ces recherches peuvent ainsi donner à comprendre une forme d'autonomie relative du corps. Celui-ci n'étant pas uniquement assujetti à des phénomènes psychiques, tel que le laissaient entendre les théories psychanalytiques de l'époque, le corps peut être à la source de conflits psychiques (stase sexuelle, problèmes neuro-végétatifs), il peut en être aussi la trace (refoulement via les tensions corporelles). Nous avons vu qu'il participe activement à la libération des conflits par la décharge orgastique, nous allons voir à présent qu'il concourt directement au renforcement de la névrose par les défenses, celles qui freinent la prise de conscience du refoulement de la sexualité.

II Le problème des résistances: la théorie de la cuirasse caractérielle

Dans le travail analytique Freudien, il était courant de suivre la ligne du matériel apporté par le patient au cours des séances. Celui-ci était traité au fur et à mesure de son arrivée. Cette manière de faire soulevait le problème de l'interprétation hâtive du matériel analytique. En effet, le patient pouvait devenir quelqu'un de très compétent dans la compréhension rationnelle de ses troubles, sans pour autant en être guéri car, la voie de l'interprétation des couches profondes de l'inconscient étant bloquée. Freud entreprit alors de travailler sur les résistances à la compréhension, Reich montra qu'une des résistances les plus importantes pouvait être le caractère même du patient. Souvent en effet, on observait dans la cure analytique un très grand nombre d'associations sans trace d'affects, comme si tous les efforts thérapeutiques rebondissaient sur "un mur épais et dur" ce qui fit dire à Reich, que c'était en fait, tout le caractère qui résistait. Il en vint à poser ainsi les fondements d'une analyse caractérielle basée sur le concept de couches ou de stratifications du "cuirassement". "Chacune de ces couches dans la structure du caractère est un morceau d'histoire vivante qui est conservé dans une autre forme et qui est encore actif." (Reich, 1997, page 117) (l'histoire des premiers

conflits de la prime enfance).

Ainsi "rendre conscient l'inconscient ne suffit plus. La dynamique de l'action analytique ne dépend pas du contenu des matériaux produits par le malade, mais des résistances qu'il leur oppose et de l'émoi qu'il ressent en les éliminant." (Reich, 2000, page 53) Travaillant ainsi sur la mise en évidence des résistances liées au caractère même de la personne, que l'on retrouve à l'oeuvre dans sa vie de tous les jours, Reich nous montre à la fois l'aspect défensif du caractère et son aspect transférentiel de relations conflictuelles infantiles avec le monde ambiant. Il se traduira en aspects formels du comportement général du patient, par sa manière de parler, de se déplacer, de se tenir, de sourire, de respirer, par son jeu de physionomie, par les aspects de sa politesse, de son agressivité. A l'image d'une cuirasse, le caractère agit comme mécanisme de protection narcissique, permettant à l'individu de se mettre à l'abri à la fois du monde et à la fois de ses propres tendances inconscientes. "Le degré de mobilité du caractère, l'aptitude de la cuirasse à s'ouvrir ou à se refermer en fonction des circonstances, détermine la structure caractérielle saine et névrosée" (Reich, 2000, page 145), la cuirasse caractérielle étant d'une part le résultat du conflit, et d'autre part le moyen de le résoudre. Celle-ci s'accompagne souvent d'une hypertonicité musculaire, isolant l'individu à la fois de ses sensations internes (manque de contact psychique) et de celles du monde extérieur (insensibilité physiologique). La tension musculaire est alors ce qui contient l'angoisse végétative diffuse, l'angoisse de stase. Travailler sur les tensions va conduire à une dissolution de l'angoisse et permettre à la personne de disposer d'une énergie qu'elle pourra utiliser en puissance sexuelle, et en créativité dans un travail dans lequel elle cherchera à s'épanouir.



Ainsi Reich établit des rapports entre la cuirasse caractérielle et la cuirasse musculaire, entre l'angoisse et la rigidité musculaire, entre le développement de la mobilité libidinale et la détente musculaire, entre le manque de contact psychique et l'insensibilité physiologique.

III Qu'en est-il dans la relaxation?

La question de la relaxation va nous amener à travailler avec ce qui est là, dans l'ici et maintenant de la séance et qui va faire obstacle. Nous faisons l'hypothèse que les résistances, qui vont s'établir, au-delà des phénomènes de transfert positif ou négatif, dont nous reparlerons, seront directement liées au caractère de la personne et à sa capacité à entrer dans une dynamique de plaisir. Face à une situation plaisante, la cuirasse se relâche, face à une situation déplaisante elle se resserre. La mobilité de la cuirasse, son aptitude à s'ouvrir ou à se refermer en fonction des circonstances fera la différence entre les personnes du groupe en formation. Nous travaillons, au départ, à partir de "la relaxation coréenne" où l'un donne et l'autre reçoit de la détente. Les binômes se font en fonction des affinités de chacun. Pour peu que ces conditions de travail soient perçues comme anxiogènes, l'anticipation de la situation peut conduire à un surplus de tensions somatiques, renforçant les défenses caractérielles de celui qui reçoit. La réciprocité, dans le donner et recevoir, induit une situation de parité face au même évènement, qui peut contribuer à lever ou entretenir les résistances, selon les attitudes infantiles qui auront ou non pu être transférées dans la relation, propres à la problématique de chacun.


DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Chaque membre du binôme, à son tour, expérimentera un positionnement actif et un autre passif dans cet accompagnement et apprivoisement à la détente au travers de "portés", de petites secousses, de vibrations impulsées en différents endroits du corps (induction tactile). Cette stimulation tangible renforce un vécu sensoriel interne qui pourrait faire défaut (personnes hyperactives et psycho-rigides) et peut avoir une fonction rassurante et contenante (fonction pare-excitation) par rapport à l'angoisse soulevée au contact d'une relaxation classique par induction verbale. Elle permet au corps d'être vécu comme une "présence" au travers de mouvements qui se situent entre d'autres mouvements actifs volontaires et une absence complète de mouvements. Ces mobilisations lentes, précises, facilitent une sorte d'écoute sensible du corps, éveillent des sensations qui attendent pour se déployer la mise en mots via le ressenti. La sensation en effet appartient au moment actuel (réel et fantasmé). Elle a un versant externe (les organes des sens), un versant interne (l'état psychologique).

A la croisée des deux, le ressenti en est le mode unique d'expression (psycho-sensoriel) qui tenterait de dire la réalité du sujet. Il en organise la compréhension, lui donne un sens. Reich écrit qu'il "est frappant de noter comment la dissolution d'une rigidité musculaire non seulement libère l'énergie végétative, mais aussi ramène en mémoire la situation infantile même où le refoulement a eu lieu. Nous pouvons dire que toute rigidité musculaire contient l'histoire et la signification de son origine." (Reich, 1997, page 236) Ainsi, par le biais de cette rencontre dans la relaxation coréenne peut se créer une réelle opportunité de réappropriation de cette cuirasse, en prenant conscience de tout ce qui empêche le libre mouvement du corps (accompagnement actif des mouvements proposés, résistances, automatismes). En expérimentant plus de jeu, plus d'ouverture, en goûtant au plaisir de la vivance du corps, la personne sensibilisée à des postures internes, où elle se sent mieux, peut dans son quotidien repérer les situations de conflits (entre plaisir et frustration morale) et les négocier à l'interne de façon plus satisfaisante. Par le plaisir donné et reçu, il y a aussi une modification des représentations d'une manière d'être en relation, qui va renforcer la diminution de l'aspect défensif de la personne et contribuer à une meilleure socialisation.

Conclusion

En tenant compte des aspects psychiques, somatiques, neuro-végétatifs des conflits internes, l'analyse reichienne rétablit l'homme dans sa globalité et en cela elle nous paraît encore aujourd'hui très pertinente. Elle nous autorise à sortir des clivages corps et esprit, objectif et subjectif, réalité intérieure et réalité extérieure dans lesquels peut nous entretenir la rationalisation des affects d'une part et/ou leur médicalisation de l'autre. Elle nous invite à la voie de l'expérience: il s'agit de reconnaître la vie en nous, de la "relaxer" (au sens où on libère un prisonnier) et de potentialiser les processus d'auto-guérison. Dans ce sens, elle nous convie à retrouver une certaine forme d'auto-régulation et de responsabilité, à la fois pour nous-même, et dans le milieu social et culturel dans lequel nous agissons.

BIBLIOGRAPHIE

REICH Wilhelm (1952), La fonction de l'orgasme, Paris, l'Arche,1997, 300 p.
REICH Wilhelm (1971), L'analyse caractérielle, Paris, Sciences de l'homme Payot, 2000, 465 p.
PAGES Max, 1986, Trace ou sens, Paris, Hommes & groupes éditeurs, 217 p.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

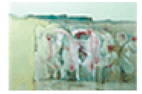
Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali



Premio Critica d'Avanguardia Orazio Maria Valastro
Poetiche contemporanee del dissenso: immaginari del corpo autobiografico







Il corpo come soggetto e oggetto di un'ermeneutica dell'educazione
Magali Humeau (a cura di)
M@gm@ vol.2 n.3 Luglio-Settembre 2004

LE STELLE IN TASCA: DEL DESIDERIO DI CORPI VISSUTI E D'IMMAGINARI NELLO SPAZIO RELAZIONALE E DI CURA

Orazio Maria Valastro

valastro@analisiqualitativa.com
Presidente Osservatorio dei Processi Comunicativi, Associazione Culturale Scientifica (www.analisiqualitativa.com); Dottorando di Ricerca all'IRSA-CRI (Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques - Centre de Recherches sur l'Imaginaire) presso l'Università degli Studi "Paul Valéry" di Montpellier; Laureato in Sociologia (Università degli Studi René Descartes, Parigi V, Sorbona); Fondatore, Direttore Editoriale e Responsabile della rivista elettronica in scienze umane e sociali "m@gm@"; Collaboratore e Membro del Comitato Scientifico della "Revue Algérienne des Etudes Sociologiques", Université de Jijel-Algeria; Sociologo e Libero Professionista, Studio di Sociologia Professionale (Catania).

Le stelle in tasca
"Si è già fatto buio per strada, la gente cammina ormai con fretta, velocemente e mi sbatte addosso senza scusarsi come se fossi una palla di bigliardo, ci sono le stelle su nel cielo sembra quasi che le posso toccare, ecco ne prendo una e me la metto in tasca, poi un'altra e di nuovo in tasca, e così via fino a quando ne ho le tasche piene di queste stelle, quasi che voglia portarle con me per farne una collezione, o portarle ai miei amici, ai miei familiari, una stella a ciascuno cui io voglio più bene come segno d'affetto e d'amore, un mio dono personale per loro, per ricambiare l'amore che hanno nei miei confronti, una semplice stella a ciascuno di loro, quasi a dirgli che io vi starò sempre accanto, sempre vicino, nei momenti belli e nei momenti difficili. Poi con la fantasia mi sollevo dal suolo e comincio a volare sopra la piazza, sopra le case, le strade, la gente, a volare nel cielo buio, tra le stelle, in loro compagnia."
(Le stelle in tasca: racconto immaginario, Antonino Valastro, Catania, Gennaio 2004)

CORPI INDIVIDUALI, CORPO SOCIALE E SALUTE MENTALE

"Assistiamo forse ad un effettivo ritorno del sensibile nello spazio sociale e scientifico. Questa sensibilità ci fa scoprire il significato della libertà che avevamo perduto. Una libertà solidale, personalista e comunitaria, risvegliante la complessità della nostra vita individuale e collettiva e il senso etico del nostro destino comune." (Barbier, 2001-2002)

L'appello a mobilitare i paradigmi antropologici e l'agire relazionale nell'intervento professionale degli operatori sociali, in relazione all' "altro" in difficoltà (Veronesi, 2001), mette in evidenza l'esigenza di approcci e metodologie capaci di confrontarsi con la complessità sociale, sostenendo e promovendo lo sviluppo e la crescita degli individui e dei gruppi sociali, può pertanto contribuire a prevenire o contenere la sofferenza psichica e sociale. Il sentimento d'insufficienza (Hegel, 1963), l'alterità e la negazione della differenza nel concetto di consapevolezza di sé, è dunque un bisogno manifesto o latente verificato nella relazione d'aiuto ed è altresì il desiderio sollecitato nella relazione educativa. Si tratta di sondare e accostarsi alle esperienze individuali e sociali dell' "altro" e di quest' "altro" che è in noi stessi.

La nozione d'insufficienza in Lacan (Valastro, 2003), mentre definisce il ruolo del soggetto nella psicanalisi e l'importanza della sua relazione con l' "altro", fa emergere un soggetto che si confronta con delle istanze intermediarie, mettendo in evidenza la relazione tra registro simbolico, immaginario e reale, nell'analisi dell'elaborazione effettuata dal soggetto situato tra la realtà della propria esistenza e la sua capacità d'immaginazione. E' il paradigma del "non-rapporto", la struttura del linguaggio che genera il corpo (Lacan, 1968-1969, 1991), gli effetti del linguaggio come elemento costitutivo del processo di socializzazione degli individui, e il corpo che concepisce l'essere (Lacan, 1975), che ci permettono di considerare gli individui come disconnessi, nell'accezione di sopprimere una relazione, una comunicazione. Ne consegue la necessità di nuovi connettori sociali di fronte alla fragilità dei legami sociali e al rischio di esclusione sociale nelle nostre società contemporanee, per inscrivere il corpo degli individui in uno spazio relazionale caratterizzato tuttavia da nuove connessioni e legami sociali significativi.

L'immaginario del corpo sociale ha la necessità di rappresentarsi queste connessioni: concepire la comunità vivente e comprenderne le pratiche all'interno di questo spazio relazionale; considerare la temporalità nella quale si colloca la comunità, perdurando e modificandosi nel frattempo nello spazio culturale transgenerazionale che la caratterizza. La salute poggia sulla concezione della trasmissione del legame transgenerazionale "poiché il corpo sociale non è soltanto sincronico (la comunità nel momento in cui esiste), ma diacronico (la comunità come deve perpetuarsi per costituire un fatto di civilizzazione)" (Vollaire, 2003). La salute mentale non può dunque tralasciare l'asse temporale, situando la sofferenza psichica dei corpi nel rapporto dialettico tra le dimensioni nelle quali sono radicate le radici culturali della diagnosi e del sapere medico del corpo sociale (Barbetta, 2002). Questo approccio può affrancarci dal discorso e dal sapere medico, caratterizzando lo stato di salute e del comportamento sociale giacché realtà percepita in funzione del corpo biologico e sociale dell'individuo, cercando d'interpretarne le origini poiché costruzione di categorie sociali della conoscenza, sottoposte ai processi storici e sociali che caratterizzano i confini instabili del normale e del patologico.

Gli approcci classici della sofferenza psichica in psichiatria e psicologia hanno posto a confronto il campo della psicopatologia con le ipotesi "continuiste" e "discontinuiste", situando i comportamenti degli individui sia in un continuum sia in un'opposizione tra il concetto di normalità e quello di patologico. La diversità degli orientamenti all'interno della clinica ha compiuto una trasmutazione dell'apparato concettuale: l'interpenetrazione del normale e del patologico (Ajuriaguerra e Marcelli, 1982) definisce i criteri istituiti che danno forma ai concetti di normalità e patologico, aprendosi contemporaneamente ad una clinica attenta al legame sociale e allo spazio relazionale in quanto spazio di salute e di cura. Bisogna pertanto interrogarsi sulla costruzione del sapere medico e delle caratteristiche dell'intervento psicodiagnostico, esaminando le radici culturali della diagnosi medica alle prese con questa opposizione tra normale e patologico in quanto categorie liturgiche del sapere, creatrici di nuovi miti globali e immagini morali, relative all'agire umano, condizionanti le forme identitarie e le identificazioni degli individui.

La ricerca critica interpretativa in psicologia clinica, con approcci e metodologie qualitative (ricerca azione, etnografia, approccio narrativo, analisi del discorso, storie di vita, osservazione partecipante), ha permesso di analizzare la diagnosi medica e di esaminare le categorie cliniche relative a quelle patologie che possiedono una dimensione antropologica nella costruzione del discorso della medicina rispetto alla malattia e alla cura (Barbetta, Benini, Naclerio, 2003). E' altresì necessario reperire gli elementi che determinano il trattamento della sofferenza psichica e della terapia dei corpi individuali negli spazi situati all'interno delle reti comunitarie: la transizione da una psichiatria istituzionale ad una psichiatria territoriale, il passaggio dalla segregazione sociale e l'internamento nelle istituzioni totali all'apertura e all'inserzione dei servizi sanitari nel territorio, con la presa in carico globale della salute mentale attraverso la comunità locale (Valastro, 2001). Siamo ancora intenti ad assistere allo sviluppo di nuove configurazioni degli interventi nel campo della salute mentale: nella presa in carico delle problematiche che riguardano la salute mentale, nel quadro delle società contemporanee che dispiegano un processo di rinnovazione delle politiche sociale e dell'educazione alla salute, avanza la cooperazione di diversi attori in una prospettiva comunitaria d'interventi di rete.

La trasformazione e la realizzazione di strutture e servizi, il passaggio dalla segregazione alla terapia e all'inserimento sociale, sono state sostenute e sviluppate all'interno di una rete integrata e diffusa sul territorio (Eurispes, 1994). Nuovi principi hanno condotto alla trasformazione istituzionale e perfino alla sostituzione degli ospedali psichiatrici tradizionali, in vista di una completa riorganizzazione dei servizi ripartiti sul territorio (Dell'Acqua, Marsili, Zanus, 1998). L'elaborazione di politiche sociali attuali sulla salute

mentale, diventa in maggior misura un approccio sfociante nell'intervento di rete (Brodeur, Rousseau, 1984), introducendo così la complessità sociale con la presa in carico delle problematiche individuali, sostenendone contemporaneamente un intervento a livello collettivo: la sperimentazione d'interventi comunitari negli anni ottanta nel Québec, favoriscono adesso l'allargamento attuale della relazione d'aiuto in salute mentale per dare nuovo vigore alle reti di solidarietà e di sostegno a livello comunitario e istituzionale. In questo contesto, il ruolo dei dipartimenti di salute mentale che hanno soppiantato gli antichi ospedali psichiatrici, sollecita una nuova capacità di programmazione ed elaborazione degli interventi sociali.



La costruzione di nuovi modelli di salute restituisce l'insieme delle conoscenze cliniche in una prospettiva che colloca il soggetto nella sua storicità, definita dalle sue dimensioni relazionali e socioculturali (Billard, 1989). Una complessità multi fattoriale, irriducibile alla semplice fisiologia e biologia umana, che integra i collegamenti strutturali alla dimensione individuale e relazionale, l'intersoggettività essendo così considerata nell'analisi del rapporto dell'organismo con il suo ambiente. La concezione del sistema immunitario in quanto integratore somatico, è il caso di varie patologie croniche, s'inscrive in un corpo relazionale e autonomo, radicato nella storia e nella memoria neurologica, immunologia e psichica di ogni individuo. I rapporti che intrattengono le discipline, dalla biologia alle scienze umane, attraverso l'interdisciplinarità (Dumas, 1999), testimoniano questa transizione dalla singolarità del vivente all'universale tramite i "concetti nomadi" (Stengers, 1987).

Le istituzioni in quanto creazioni immaginarie individuano nella loro genesi sociale, siano esse istituenti o istituite, l'autonomia di ogni società (Castoriadis, 1975), e questo ci permette di accostare la nozione di salute mentale con la dimensione dell'istituente, un rifare il mondo che non è unicamente fondato in ciò che preesiste ma si apre al registro esistenziale e immaginario del sociale (Valastro, 2004). La psichiatria, avendo costruito delle istituzioni fondate sulla separazione della malattia mentale dal corpo e dall'esistenza dei pazienti, separando così gli individui dal corpo sociale, ci orienta ad immaginare e inventare un'altra istituzione (Rotelli, 1988) con questo processo alternativo all'istituzionalizzazione, uno spazio sociale per la promozione della salute mentale e del legame sociale. Un tale conflitto non concerne unicamente uno scontro tra modelli, quello psichico e quello relativo alla salute mentale, ma è anche un'assunzione di responsabilità verso il corpo sociale per rimettere in discussione il presente e le istituzioni esistenti, siano queste propriamente politiche o che portino sulla concezione del mondo (Buin, 1999).

L'introduzione della dimensione comunitaria è inoltre un rimettere in discussione il presente e le sue istituzioni, sviluppando degli approcci attuali in grado sia di accomunare la società attorno ad un ideale, la salute, sia di generare una reale comunione, una rete sociale che si riconosca e si identifichi ad un sentimento comune dell'esistenza. Ripensare la clinica in una dimensione di accoglienza, d'inclusione e prevenzione della salute mentale, avvia un processo che conduce a considerare un nuovo rapporto con il mondo e gli altri. L'evoluzione del modello di salute mentale, una transizione che trasforma lo spazio classico della cura (Piel, Roelandt, 2002), rileva altresì dell'istituente quando si tratta di dispiegare una nuova organizzazione sociale destinata a temperare le imperfezioni e le derive del nostro sistema sociale, a prevenire, limitare e attenuare i suoi effetti sulle condizioni di vita dei cittadini.

M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Dall'immaginario della separazione della malattia nel corpo degli individui, la negazione nel corpo sociale delle sofferenze psichiche, perveniamo a considerare il mito della rete sociale che cura: l'emergere di reti sociali come necessità attuale di concepire la società in quanto spazio di salute e di cura, rete definita come relazione sociale di legami oggettivi ma anche di modalità implicanti dei punti di riferimento simbolici, intenzionali, affettivi ed etici (donati e Folgheraiter, 1991), una proposta pratica per riformulare il sistema di lavoro sociale a livello delle comunità locali. La psichiatria, percepita come modalità, strumento e giustificazione dell'esclusione, è stata rimessa in discussione in quanto apparato teorico dell'esclusione sociale: l'internamento dei corpi nelle istituzioni sociali, l'esclusione come controllo sociale. La non intelligibilità del comportamento del malato psichico all'origine dell'esclusione sociale, la quotidianità del processo di comprensione della malattia come causa dell'esclusione sociale, hanno reso ancora più complicata la transizione verso la liberazione dei corpi, la transizione dall'internamento al territorio.

L'incontro con l' "altro" (Pelsser, 1984), una riabilitazione storica dei corpi sempre intenta a definirsi e costruirsi, rischia in ogni momento di sperimentare le derive di un tempo, reiterando i modelli normativi istituiti dal corpo sociale nell'integrazione delle sofferenze psichiche. Il ritorno del sensibile, all'interno del corpo sociale e scientifico, attenua questi rischi accompagnandosi ad una tensione del desiderio nella riabilitazione e nella (ri)costruzione di se stessi. La sollecitazione a desiderare, in quanto impulso di cogliere il proprio destino, è problematica rispetto allo stesso progetto terapeutico, così come lo è l'introduzione della dimensione qualitativa del vissuto (Reynaud, 1989) e della reciprocità esistenziale, contraddittoria e problematica degli individui. Una nuova prospettiva sostiene una politica di salute mentale che deriva dall'integrazione del modello biologico, clinico e sociale della psiche, incoraggiando dei programmi innovatori, orientati allo sviluppo della comunità e all'inclusione sociale piuttosto che le logiche non recenti d'esclusione sempre latenti: il piano sanitario nazionale e il progetto-obiettivo per la tutela della salute mentale in Italia ne sono un esempio [1]. In questa nuova restaurazione dell'umanità (Auriol, 1979), integrante gli individui all'interno di uno spazio relazionale anziché emarginarli, ritroviamo addirittura un "ritorno in forza del destino, cui siamo assoggettati" che "è correlativo di quello della comunità" (Maffesoli,

1992): lo sforzo di desiderare e impossessarsi delle stelle, la capacità di prendere in mano il nostro destino, è radicato inoltre nello spazio sociale e relazionale della rete comunitaria.

Il processo di deistituzionalizzazione del trattamento della sofferenza psichica ritrova la complessità sociale, la vita individuale e collettiva, creando e sviluppando delle reti sociali di negoziazione articolate e flessibili, avendo come finalità la partecipazione attiva e la cittadinanza reale dei soggetti più fragili della comunità. La rete sociale che cura, uno spazio relazionale di salute e di cura, si compie come modello di organizzazione sociale, riferendosi a delle forme di relazioni differenti e specifiche, sperimentando la burocratizzazione di queste esperienze, una rete definita in questo senso "communautique" (Parazelli, 1994), ma concependosi ugualmente in quanto concezione comunitaria di nuove forme di legami sociali e di appartenenze. I progetti d'integrazione e socializzazione non possono proporre l'applicazione di nuove tecniche per lottare contro la degenerazione del legame sociale e contro l'esclusione sociale, senza considerare i corpi vissuti con le loro pulsioni, emozioni e immaginari, che generano il significato generante la disposizione verso il mondo e se stessi e i significati immaginari sociali del corpo, anch'esso non meno sociale, e della rete formale e informale di presa in carico degli individui.

Rispetto ad un corpo sociale che ha respinto e dissimulato storicamente la sofferenza psichica (Foucault, 1972) è necessario riconsiderare i corpi individuali, un tempo esclusi, senza circoscrivere per questo lo spazio relazionale, uno spazio pensato sia come spazio di cura sia come spazio di salute mentale, alle pratiche d'inclusione sociale che sviluppano dei progetti per l' "altro" ma indifferenti ai progetti esistenziali degli individui. Non si tratta di colmare delle insufficienze, di dare risposte a delle esigenze, quanto di rendere agli individui la capacità di desiderare, di sperare con uno slancio autentico di raggiungere le stelle per riprendere in mano il loro destino, di situarsi in una possibilità, un'opportunità di ascolto di quello che essi desiderano fare e di farlo (Lyotard, 1977). Il mito delle nuove tecnologie (Mottana, 2000), il controllo delle zone d'indeterminatezza nella relazione educativa grazie al potenziamento preponderante della tecnica, produce paradossalmente uno scarto, un'incapacità di cogliere l' "alterità" senza poter raggiungere la sensibilità dei corpi vissuti. L'ascolto sensibile di se stesso, dell'altro e del mondo (Barbier, 1977), la ricerca di percorsi esistenziali comuni e la comparazione di differenze ontologiche, perviene a riavvicinare ciò che è "altro" al di fuori di noi e in noi stessi.

NOTE

1] Piano Sanitario Nazionale 1998-2000, D.P.R. 23/07/98, suppl. n.201, G.U. n.288, 10/12/90. Progetto Obiettivo "Tutela Salute Mentale", 1998-2000, D.P.R. 10/11/99, G.U. 22/11/99.

BIBLIOGRAFIA

Auriol B., "Marginalité du malade mental", Rencontre, Cahiers du travailleur Social, n.31, 1979.
Ajuriaguerra J., Marcelli D. Psychopathologie de l'enfant, Paris, Masson, 1982.
Barbetta P. (sous la direction de), Le radici culturali della diagnosi, Roma, Meltemi (Ricerche), 2003.
Barbetta P., Benini P., Naclerio R. (sous la direction de), Diagnosi della diagnosi, Milano, Guerini (Studio), 2003.
Barbier R., L'Approche Transversale, l'écoute sensible en sciences humaines, Paris, Anthropos (Economica), 1997.
Barbier R., Sens de l'éducation: transdisciplinarité et transversalité, cours en ligne du DUFA par René Barbier (Histoire & Sens de l'Education Sciences de l'Education, Université Paris VIII), 2001-2002.
Consulté sur internet: https://educ.univ-paris8.fr/LIC_MAIT/weblearn2002/tele/sens10.pdf
Billard I., Dimensions psychiques et sociales dans l'étiologie des pathologies chroniques contemporaines, Mission Interministérielle Recherche Expérimentation, Ministère du travail de l'emploi et de la formation professionnelle, Ministère de la solidarité de la santé et de la protection sociale, 1989.
Brodeur C., Rousseau R., L'intervention de réseaux, Montréal, Editions France-Amérique, 1984.
Buin Y., Psychiatries: l'utopie, le déclin, Toulouse, Editions Erès, 1999.
Castoriadis C., L'institution imaginaire de la société, Paris Le Seuil, 1975.
Dell'Acqua G., Marsili M., Zanus P, "L'histoire et l'esprit des services de santé mentale à Trieste", Santé Mentale au Quebec, vol.XXIII n.2, 1998.
Donati P. et Folgheraiter F. (sous la direction de), Community care: teoria e pratica del lavoro sociale di rete, Trento, Centro Studi Erikson, 1991.
Dumas B., "Les savoirs nomades", Sociologie et Société, vol.XXX n.1, 1999.
Eurispes (Istituto di Studi Politici Economici e Sociali), Il senso della follia: rapporto sulla situazione del sistema di salute mentale in Italia a 15 anni dalla riforma psichiatrica, Roma, 1994.
Foucault M., Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 1972.
Hegel F. G. W., Propédeutique philosophique: deuxième cours, Paris, Minuit, 1963.
Lacan J., D'un Autre à l'autre, Séminaire XVI (1968-1969), unpublished.
Lacan J., Encore, Séminaire XX (1972-1973), Paris, Seuil, 1975.
Lacan J., L'Envers de la psychanalyse, Séminaire XVII (1969-1970), Paris, Seuil, 1991.

Lyotard J. F., Rudiments païens, Paris, Union Générale d'Editions, 1977.
Maffesoli M., La Transfiguration du politique, la tribalisation du monde, Paris, Grasset, 1992.
Mottana P., I miti d'oggi nell'educazione e opportune contromisure, Milano, Franco Angeli, 2000.
Parazelli M., Des enjeux politiques autour de la définition du communautaire, Québec, Montréal, 1994; texte de réflexion rédigé par Michel Parazelli pour le Regroupement des Organismes Communautaires Autonomes Jeunesse du Québec (ROCAJQ).
Pelsser R., "Gisela Pankow ou la possible rencontre avec le psychotique", Santé mentale au Québec, Pratique analytique et psychose, v.IX n.1, 1984.
Piel E., Roelandt J. L., La démocratie sanitaire dans le champ de la santé mentale: la place des usagers et le travail en partenariat dans la cité, rapport remis au Ministre délégué à la Santé, 2002.
Reynaud M., Soigner la folie: approche intégrative des soins aux psychotiques, Editions Frison-Roche, 1989.
Stengers I., D'une science à l'autre: des concepts nomades, Paris, Seuil, 1987.
Rotelli F., "L'istituzione inventata", Per la salute mentale / for mental health, Rivista Centro Regionale Studi e Ricerche sulla Salute Mentale, n.1, 1988.
Valastro O. M., "De l'enfermement au territoire: réseaux sociaux et enjeux nouveaux" in Société et santé mentale (sous la direction de), Esprit Critique, vol.3 n.4 2001, ISSN 1705-1045.
Consulté sur Internet: https://www.espritcritique.fr
Valastro O. M., "Struttura del linguaggio e legame sociale: continuità tra registro simbolico, immaginario e reale (intervista a Luis Solano)", m@gm@, vol.0 n.0 2002, ISSN 1721-9809.
Consulté sur Internet: https://www.analisiqualitativa.com/magma
Valastro O. M., "Santé mentale et imaginaire social" in Imaginaire et Santé (sous la direction de Georges Bertin), Les Cahiers de l'imaginaire, Paris, L'Harmattan, 2004.
Veronesi M., L'operatore sociale nei processi relazionali, Perugia, Aris Formazione e Ricerca (Manuali delle buone prassi), 2001.
Vollaire C., "La santé des femmes: tout reste à faire", Pratiques, Les cahiers de la médecine utopique, n.20, 2003.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia





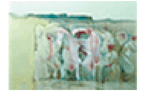






Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Le corps comme sujet et objet d'une herméneutique de l'éducation
Magali Humeau (sous la direction de)
M@gm@ vol.2 n.3 Juillet-Septembre 2004

LES ÉTOILES DANS MA POCHE: DU DÉSIR DE CORPS VÉCUS ET D'IMAGINAIRES DANS LES ESPACES RELATIONNELS

Orazio Maria Valastro

valastro@analisiqualitativa.com
Président Observatoire Processus Communication, Association Culturelle Scientifique (www.analisiqualitativa.com); Doctorant IRSA-CRI (Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques - Centre de Recherche sur l'Imaginaire) Université "Paul Valéry" Montpellier; Maîtrise en Sociologie, Académie de Paris "Sorbonne", Université René Descartes Paris V; Fondateur, Directeur Editorial et Responsable de la revue électronique en sciences humaines et sociales "m@gm@", spécialisée dans les méthodes et les approches qualitatives; Collaborateur et membre du Comité Scientifique de la "Revue Algérienne des Etudes Sociologiques", Université de Jijel-Algérie; Sociologue et Libre Professionnel, Cabinet de Sociologie Professionnelle (Catania-Italie).

Les étoiles dans ma poche

"Il est désormais nuit dans la rue, les gens marchent avec hâte, rapidement me heurtent sans s'excuser comme une boule de billard. Il y a les étoiles dans le ciel que je peux presque toucher, j'en prends une et je la mets dans ma poche, ensuite une autre et de nouveau dans ma poche, et ainsi de suite jusqu'à en avoir les poches pleines de ces étoiles, comme si je voulais les emporter avec moi pour en faire une collection, ou les porter à mes amis, à mes familiers, une étoile pour chaque personne que j'aime le plus en signe d'affection et d'amour, un don personnel pour eux, pour rendre l'amour manifesté envers moi, une étoile tout simplement pour chacun d'entre eux, comme à signifier je serais toujours à vos côtés, toujours proche, dans les beaux moments et dans les moments difficiles. Ensuite, avec la fantaisie, je me soulève depuis le sol tout en planant sur la place, au-dessus des maisons, des rues, des gens, volant dans le ciel noir, entre les étoiles, en leur compagnie."
(Les étoiles dans ma poche: histoire imaginaire, Antonino Valastro, Catane, Janvier 2004)

CORPS INDIVIDUELS, CORPS SOCIAL ET SANTE MENTALE

"Nous assistons peut-être à un véritable retour du sensible dans l'espace social et scientifique. Cette sensibilité nous fait découvrir un sens de la liberté que nous avions perdu. Une liberté solidaire, personnaliste et communautaire, réveillant la complexité de notre vie individuelle et collective et le sens éthique de notre destin commun." (Barbier, 2001-2002)

L'appel à mobiliser les paradigmes anthropologiques de l'agir relationnel, dans l'intervention professionnelle des opérateurs sociaux en relation avec l'"autre" en difficulté (Veronesi, 2001), révèle l'exigence d'approches et méthodologies capables de se confronter avec la complexité sociale, soutenir et promouvoir le développement et l'essor d'individus et groupes sociaux, pouvant ainsi contribuer à prévenir ou contenir la souffrance psychique et sociale. Le sentiment d'un manque (Hegel, 1963), l'altérité et la négation de la différence dans le concept de conscience de soi, c'est aussi le besoin manifeste ou latent vérifié dans la relation d'aide ou bien le désir sollicité dans la relation éducative. Il s'agit de sonder et se rapprocher des expériences individuelles et sociales de l'"autre" et de cet "autre" qui est en nous.

La notion de manque chez Lacan (Valastro, 2003), tout en définissant le rôle du sujet dans la psychanalyse et l'importance de son rapport avec l' "autre", fait surgir un sujet se confrontant avec des instances intermédiaires, mettant à jour la jonction des registres symbolique, imaginaire et réel, dans l'analyse du travail accompli par un sujet situé entre la réalité de son existence et ses capacités imaginaires. C'est le paradigme du "non-rapport", la structure du langage qui décerne le corps (Lacan, 1968-1969, 1991), les effets du langage comme élément constitutif du processus de socialisation des individus, et le corps qui fonde l'être (Lacan, 1975), qui nous permettent, de considérer les individus comme débranchés, dans l'acception de supprimer une relation, une communication: d'où la nécessité de nouveaux connecteurs sociaux face à la fragilité des liens sociaux et aux risques d'exclusion sociale dans nos sociétés contemporaines, pour inscrire les corps des individus dans un espace relationnel mais caractérisé de nouvelles connexions et de liens sociaux significatifs.

L'imaginaire du corps social doit se représenter ces connexions: concevoir la communauté vivante et appréhender les pratiques au sein de cet espace relationnel; envisager la temporalité dans laquelle s'engage la communauté, subsistant tout en ce modifiant dans l'espace culturel transgénérationnel la caractérisant. La santé repose sur une conception de la transmission du lien transgénérationnel "puisque le corps social n'est pas seulement synchronique (la communauté telle qu'elle existe actuellement), mais diachronique (la communauté telle qu'elle doit se perpétuer pour constituer un fait de civilisation)" (Vollaire, 2003). La santé mentale ne peut ainsi négliger l'axe temporel situant la souffrance psychique des corps dans le rapport dialectique entre les dimensions dans lesquelles sont ancrées les racines culturelles du diagnostique et du savoir médical du corps social (Barbetta, 2002). Cette approche peut nous affranchir du discours et du savoir médical, caractérisant l'état de santé et du comportement social en tant que réalité perçue en fonction du corps biologique et social de l'individu, essayant d'interpréter ses racines comme construction de catégories sociales de la connaissance soumises aux processus historiques et culturels caractérisant les confins muables du normal et du pathologique.

Les approches classiques de la souffrance psychique en psychiatrie et psychologie ont confronté le domaine de la psychopathologie avec les hypothèses "continuiste" et "discontinuiste", situant les comportements des individus soit dans un continuum soit dans une opposition entre les concepts de normalité et celui de pathologique. La diversité des orientations au sein de la clinique a accompli une transmutation de l'appareil conceptuel: l'interpénétration du normal et du pathologique (Ajuriaguerra et Marcelli, 1982) définit les critères institués façonnant les concepts de normalité et pathologique, tout en s'ouvrant à une clinique soucieuse du lien social et de l'espace relationnel en tant qu'espace de santé et de soins. Il faut pourtant s'interroger sur la construction du savoir médical et les caractéristiques de l'intervention psycho-diagnostique, examinant les racines culturelles du diagnostique médical aux prises avec cette opposition de normal et pathologique en tant que catégories liturgiques du savoir, créatrices de nouveaux mythes globaux et images morales relatives à l'agir humain conditionnant les formes identitaires et d'identification des individus.

La recherche critique interprétative en psychologie clinique avec des approches et méthodologies qualitatives (recherche action, ethnographie, approche narrative, analyse du discours, histoires de vie, observation participante), a permis d'analyser le diagnostique médical et d'examiner les catégories cliniques relatives aux pathologies ayant une dimension anthropologique dans la construction du discours de la médecine autour de la maladie et des soins (Barbetta, Benini, Naclerio, 2003). Il est ainsi nécessaire de repérer les éléments déterminant le traitement de la souffrance psychique et la thérapeutique des corps individuels dans des espaces situés au sein de réseaux communautaires: la transition d'une psychiatrie institutionnelle à une psychiatrie territoriale, le franchissement de la ségrégation sociale et de l'enfermement dans les institutions totales vers l'ouverture et l'insertion des services sanitaires dans le territoire, avec la prise en charge globale de la santé mentale par les communautés locales (Valastro, 2001). Nous sommes encore en train d'assister au développement d'une nouvelle configuration du champ des interventions en santé mentale: la prise en charge des problématiques concernant la santé mentale, dans le cadre des sociétés contemporaines ayant déployé un processus de rénovation des politiques sociales et de santé, avance avec la coopération de différents acteurs dans une visée communautaire d'intervention de réseaux.

La transformation et la réalisation de structures et services, le passage de la ségrégation à la thérapie et l'insertion sociale, ont été soutenues et développés à l'intérieur d'un réseau intégré et diffus sur le territoire (Eurispe, 1994). Des nouveaux principes ont conduit à la transformation institutionnelle et même au remplacement de l'hôpital psychiatrique traditionnel pour une organisation complète de services répartis sur le territoire (Dell'Acqua, Marsili, Zanus, 1998). L'élaboration des politiques sociales actuelles pour la santé mentale devient de plus en plus une démarche allant vers l'intervention de réseaux (Brodeur, Rousseau, 1984), introduisant ainsi la complexité sociale avec la prise en charge de problématiques individuelles tout en soutenant une intervention au niveau collectif: l'expérimentations d'interventions de suivi communautaire dans les années quatre-vingts au Québec, favorisent actuellement l'élargissement actuel de la relation d'aide en santé mentale pour une revitalisation des réseaux de solidarité et de soutien au niveau communautaire et institutionnel. Dans ce contexte le rôle des départements de santé mentale ayant supplanté les anciens hôpitaux psychiatriques, sollicite une capacité nouvelle de programmation et l'élaboration d'interventions sociales.



La construction de nouveaux modèles de santé resitue l'ensemble des connaissances cliniques dans une perspective plaçant le sujet dans son historicité, défini par ses dimensions relationnelles et socioculturelles (Billard, 1989). Une complexification multifactorielle irréductible à la seule physiologie et à la biologie humaine qu'intègre les agencements structurels à la dimension individuelle et relationnelle, l'intersubjectivité étant ainsi considérée dans l'analyse du rapport de l'organisme avec son environnement. La conception du système immunitaire en tant qu'intégrateur somatique, c'est le cas de différentes pathologies chroniques, s'inscrit dans un corps relationnel et autonome, ancré dans l'histoire et dans la mémoire neurologique, immunologique et psychique de chaque individu. Les rapports qu'entretiennent les disciplines, depuis la biologie aux sciences humaines, par les voies de l'interdisciplinarité (Dumas, 1999), témoignent de cette transition de la singularité du vivant à l'universel par le biais de concepts nomades (Stengers, 1987).

Les institutions en tant que créations imaginaires reconnaissent dans leurs genèses sociales, instituantes ou instituées, l'autonomie de chaque société (Castoriadis, 1975), ce qui nous permet de rapprocher la notion de santé mentale avec la dimension de l'instituant, un refaire le monde qui n'est pas uniquement fondé dans le préexistant mais s'est ouvert au registre existentiel et imaginaire du social (Valastro, 2004). La psychiatrie ayant construit des institutions fondées sur la séparation de la maladie mentale du corps et de l'existence des patients, ôtant ainsi les individus du corps social, elle nous conduit à imaginer et inventer une autre institution (Rotelli, 1988) avec ce processus alternatif à l'institutionnalisation, un espace social pour la promotion de la santé mentale et du lien social. Un tel conflit ne concerne pas uniquement un conflit entre modèles, celui du psychisme et celui de la santé mentale, mais c'est aussi un engagement envers le corps social pour remettre en question le présent et les institutions existantes, qu'elles soient proprement politiques ou qu'elles portent sur les conceptions du monde (Buin, 1999).



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002



L'introduction de la dimension communautaire c'est aussi une remise en question du présent et de ses institutions, le développement d'approches modernes pouvant soit rassembler la société autour d'un idéal, la santé, soit engendrer une véritable communion, un réseau se reconnaissant et s'identifiant autour d'un sentiment commun d'existence. Repenser la clinique dans une dimension d'accueil, d'inclusion et prévention de la santé mentale, met en oeuvre un processus conduisant à examiner un nouveau rapport au monde et aux autres. L'évolution du modèle de santé mentale, une transition qui transforme l'espace classique de soins (Piel, Roelandt, 2002), relève aussi de l'instituant quand il s'agit de déployer une nouvelle organisation sociale destinée à tempérer les imperfections et les dérives de notre système social, à prévenir, limiter et atténuer ses effets sur les conditions de vie des citoyens.

Depuis l'imaginaire de la séparation de la maladie dans le corps des individus, la négation par le corps social des souffrances psychiques, nous parvenons à considérer le mythe du réseau qui soigne: l'émergence des réseaux sociaux comme nécessité actuelle d'envisager la société en tant qu'espace de santé et de soins, réseau défini comme relation sociale de liens objectifs mais aussi de modalités impliquant des repères symboliques, intentionnels, affectifs et éthiques (Donati et Folgheraiter, 1991), une proposition pratique pour reformuler le système du travail social au niveau des communautés locales. La psychiatrie, perçue comme modalité, instrument et justification de l'exclusion, a été remise en cause en tant qu'apparat théorique de l'exclusion sociale: l'enfermement des corps dans les institutions sociales, l'exclusion comme contrôle social. La non-intelligibilité du comportement du malade psychique à l'origine de l'exclusion sociale, la quotidienneté du processus de compréhension de la maladie comme cause de l'exclusion sociale, ont rendu encore plus difficile la transition vers la libération des corps, la transition de l'enfermement au territoire.

La rencontre avec l' "autre" (Pelsser, 1984), une réhabilitation historique des corps toujours en train de se définir et se construire, risque à tout moment d'expérimenter les dérives d'antan réitérant les modèles normatifs institués du corps social dans l'intégration des souffrances psychiques. Le retour du sensible au sein de l'espace social et scientifique enraye ces risques s'accompagnant d'une tension du désir dans la réhabilitation et la (re)construction de soi-même, puisque l'effort de désirer en tant qu'impulsion de saisir son destin conteste le projet thérapeutique en même temps que l'intégration de la dimension qualitative du vécu (Reynaud, 1989) et de la réciprocité existentielle, contradictoire et problématique des individus. Une nouvelle

perspective soutient une politique de santé mentale qui découle de l'intégration des modèles biologiques, cliniques et sociaux du psychisme, encourageant des programmes innovateurs, orientés au développement de la communauté et à l'inclusion sociale au lieu des logiques révolues d'exclusion toujours latentes: le plan sanitaire national et le projet-objectif pour la tutelle de la santé mentale en Italie en sont un exemple [1]. Dans cette nouvelle restauration de l'humanité (Auriol, 1979), intégrant les individus au sein d'un espace relationnel au lieu de les marginaliser, nous retrouvons aussi un "retour en force du destin, dont on est tributaire" qui "est corrélatif de celui de la communauté" (Maffesoli, 1992): l'effort de désirer et s'emparer des étoiles, la capacité de prendre en main notre destin, est ancré ainsi dans l'espace social et relationnel du réseau communautaire.

Le processus de dé-institutionnalisation du traitement des souffrances psychiques rejoint la complexité sociale, la vie individuelle et collective, créant et développant des réseaux sociaux de négociation articulés et flexibles, ayant comme finalité la participation active et la citoyenneté réelle des sujets plus fragiles de la communauté. Le réseau qui soigne, un espace relationnel de santé et de soins, s'accomplit comme modèle d'organisation sociale, se référant à des formes de relations différentes et spécifiques, expérimentant la bureaucratisation de ces expériences, un réseau "communautique" (Parazelli, 1994), mais se concevant également en tant que conception communautaire de nouvelles formes de liens sociaux et d'appartenances. Les projets d'intégration et socialisation ne peuvent pas proposer l'application de nouvelles techniques pour lutter contre l'affaiblissement du lien social et l'exclusion sociale, sans considérer les corps vécus avec leurs pulsions, émotions et imaginaires, qui vont générer le sens concevant la disposition envers le monde et soi-même et les significations imaginaires sociales du corps non moins social et du réseau formel et informel de prise en charge des individus.

Dans un corps social ayant rejeté et dissimulé historiquement la souffrance psychique (Foucault, 1972) il faudra considérer les corps individuels autrefois exclus sans borner pour autant l'espace relationnel, un espace envisagé soit comme espace de soins soit comme espace de santé mentale, aux pratiques d'inclusion sociale développant des projets pour l' "autre" mais indifférentes aux projets existentiels des individus. Il s'agit moins de combler des manques, de répondre à des nécessités: il s'agit plutôt de rendre aux individus la capacité de désirer, de souhaiter avec un élan authentique d'atteindre les étoiles pour reprendre en main leur destin, se situer dans une possibilité, une opportunité d'écoute de ce qu'ils désirent faire et de le faire (Lyotard, 1977). Le mythe des nouvelles technologies (Mottana, 2000), la maîtrise des zones d'incertitudes dans la relation éducative par le foisonnement prépondérant de la technique, produit paradoxalement un écart, une incapacité à saisir l' "altérité" sans pouvoir atteindre la sensibilité des corps vécus. L'écoute sensible de soi-même, de l'autre et du monde (Barbier, 1977), la recherche de parcours existentiels communs et la comparaison de différences ontologiques, parvient à rapprocher ce qui est "autre" en dehors de nous et en nous-mêmes.

NOTES

1] Piano Sanitario Nazionale 1998-2000, D.P.R. 23/07/98, suppl. n.201, G.U. n.288, 10/12/90. Progetto Obiettivo "Tutela Salute Mentale", 1998-2000, D.P.R. 10/11/99, G.U. 22/11/99.

BIBLIOGRAPHIE

Auriol B., "Marginalité du malade mental", Rencontre, Cahiers du travailleur Social, n.31, 1979.
Ajuriaguerra J., Marcelli D. Psychopathologie de l'enfant, Paris, Masson, 1982.
Barbetta P. (sous la direction de), Le radici culturali della diagnosi, Roma, Meltemi (Ricerche), 2003.
Barbetta P., Benini P., Naclerio R. (sous la direction de), Diagnosi della diagnosi, Milano, Guerini (Studio), 2003.
Barbier R., L'Approche Transversale, l'écoute sensible en sciences humaines, Paris, Anthropos (Economica), 1997.
Barbier R., Sens de l'éducation: transdisciplinarité et transversalité, cours en ligne du DUFA par René Barbier (Histoire & Sens de l'Education Sciences de l'Education, Université Paris VIII), 2001-2002.
Consulté sur internet: educ.univ-paris8.fr/LIC_MAIT/weblearn2002/tele/sens10.pdf
Billard I., Dimensions psychiques et sociales dans l'étiologie des pathologies chroniques contemporaines, Mission Interministérielle Recherche Expérimentation, Ministère du travail de l'emploi et de la formation professionnelle, Ministère de la solidarité de la santé et de la protection sociale, 1989.
Brodeur C., Rousseau R., L'intervention de réseaux, Montréal, Editions France-Amérique, 1984.
Buin Y., Psychiatries: l'utopie, le déclin, Toulouse, Editions Erès, 1999.
Castoriadis C., L'institution imaginaire de la société, Paris Le Seuil, 1975.
Dell'Acqua G., Marsili M., Zanus P, "L'histoire et l'esprit des services de santé mentale à Trieste", Santé Mentale au Quebec, vol.XXIII n.2, 1998.
Donati P. et Folgheraiter F. (sous la direction de), Community care: teoria e pratica del lavoro sociale di rete, Trento, Centro Studi Erikson, 1991.
Dumas B., "Les savoirs nomades", Sociologie et Société, vol.XXX n.1, 1999.

Eurispes (Istituto di Studi Politici Economici e Sociali), Il senso della follia: rapporto sulla situazione del sistema di salute mentale in Italia a 15 anni dalla riforma psichiatrica, Roma, 1994.
Foucault M., Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, 1972.
Hegel F. G. W., Propédeutique philosophique: deuxième cours, Paris, Minuit, 1963.
Lacan J., D'un Autre à l'autre, Séminaire XVI (1968-1969), unpublished.
Lacan J., Encore, Séminaire XX (1972-1973), Paris, Seuil, 1975.
Lacan J., L'Envers de la psychanalyse, Séminaire XVII (1969-1970), Paris, Seuil, 1991.
Lyotard J. F., Rudiments païens, Paris, Union Générale d'Editions, 1977.
Maffesoli M., La Transfiguration du politique, la tribalisation du monde, Paris, Grasset, 1992.
Mottana P., I miti d'oggi nell'educazione e opportune contromisure, Milano, Franco Angeli, 2000.
Parazelli M., Des enjeux politiques autour de la définition du communautaire, Québec, Montréal, 1994; texte de réflexion rédigé par Michel Parazelli pour le Regroupement des Organismes Communautaires Autonomes Jeunesse du Québec (ROCAJQ).
Pelsser R., "Gisela Pankow ou la possible rencontre avec le psychotique", Santé mentale au Québec, Pratique analytique et psychose, v.IX n.1, 1984.
Piel E., Roelandt J. L., La démocratie sanitaire dans le champ de la santé mentale: la place des usagers et le travail en partenariat dans la cité, rapport remis au Ministre délégué à la Santé, 2002.
Reynaud M., Soigner la folie: approche intégrative des soins aux psychotiques, Editions Frison-Roche, 1989.
Stengers I., D'une science à l'autre: des concepts nomades, Paris, Seuil, 1987.
Rotelli F., "L'istituzione inventata", Per la salute mentale / for mental health, Rivista Centro Regionale Studi e Ricerche sulla Salute Mentale, n.1, 1988.
Valastro O. M., "De l'enfermement au territoire: réseaux sociaux et enjeux nouveaux" in Société et santé mentale (sous la direction de), Esprit Critique, vol.3 n.4 2001, ISSN 1705-1045.
Consulté sur Internet: www.espritcritique.fr
Valastro O. M., "Continuité du registre symbolique - imaginaire - réel et liens sociaux: entretien avec Luis Solano", Esprit Critique, vol.5 n.1 2003, ISSN 1705-1045.
Consulté sur Internet: www.espritcritique.fr
Valastro O. M., "Santé mentale et imaginaire social" in Imaginaire et Santé (sous la direction de Georges Bertin), Les Cahiers de l'imaginaire, Paris, L'Harmattan, 2004.
Veronesi M., L'operatore sociale nei processi relazionali, Perugia, Aris Formazione e Ricerca (Manuali delle buone prassi), 2001.
Vollaire C., "La santé des femmes: tout reste à faire", Pratiques, Les cahiers de la médecine utopique, n.20, 2003.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali





Il corpo come soggetto e oggetto di un'ermeneutica dell'educazione
Magali Humeau (a cura di)
M@gm@ vol.2 n.3 Luglio-Settembre 2004

ACCOMPAGNAMENTO INIZIATICO E PERCORSI DI FORMAZIONE NELLA FACOLTÀ DI MEDICINA

(Traduzione Paolo Coluccia)

Philippe Bagros

philippe.bagros@wanadoo.fr
Facoltà di Medicina di Tours.

Il contatto con la sofferenza, imprescindibile dall'esercizio della medicina, dovrebbe far sviluppare l'accompagnamento, tanto quello degli studenti quanto quello dei pazienti. Purtroppo ciò ha trovato resistenza, e questo ha fatto sì che, al contrario, l'accompagnamento sia stato respinto con argomentazioni forti. In realtà, l'accompagnamento si limita alla fine della vita e si è sviluppato soltanto recentemente. Esso presuppone che un posto centrale sia attribuito al soggetto. Nella formazione universitaria, in medicina come altrove, la conoscenza non tiene conto del soggetto. Il professore stesso vuole essere soltanto il trasmettitore di una conoscenza approvata dall'istituzione. Il suo ruolo è di portare agli studenti una parte di questa conoscenza e di distribuirla secondo il principio del fax: egli è l'emittente. Il messaggio deve imprimersi nello spirito degli studenti, con minore perdita possibile e in modo uniforme. La valutazione è realizzata riferendosi ad una norma. Questo è, almeno in parte, necessario per la gran quantità di conoscenze da acquisire. Ma gli anni di studio sono significativi: lasciano tracce soprattutto in coloro che vogliono continuare questa strada e diventeranno essi stessi insegnanti. Queste tracce sono l'opposto del concetto d'accompagnamento. Le metodologie d'insegnamento dovrebbero tendere a correggere quest'inconveniente.

I L'insegnamento mediatico è un'iniziazione

La formazione pratica ha un posto importante in medicina. È un confronto con la realtà, che non è artificiale, come spesso sono le metodologie. È emozionalmente forte, modifica la personalità: è una formazione iniziatica. Ma vedremo che non è un accompagnamento. Prendiamo due esempi: la dissezione nell'insegnamento dell'anatomia, in facoltà, e l'accesso ai primi tirocini, in ospedale.

a) La dissezione

La maggior parte degli studenti non ha mai visto cadaveri, né tanto meno cadaveri di persone anziane nude, e l'atto di incidere un corpo è, nella cultura ordinaria, una grave trasgressione. Fin dal primo momento delle attività di dissezione incontreranno tutto ciò. Ed è all'inizio del secondo anno di studio che segue la selezione. A causa del loro successo al corso, fanno ciò che nessun compagno della loro età, che non studia medicina, potrà mai fare. Questo passaggio da un gruppo umano ad un altro è una caratteristica fondamentale d'ogni iniziazione. Sono accolti ed aiutati da studenti degli anni superiori, che forniscono loro una certa conoscenza dell'anatomia tramite la dissezione. Potrebbero essere accompagnatori se il soggetto avesse il suo posto; ma non è così: si apprende a pensare da medico raggiungendo un profilo comune, generalizzato, in un contesto emozionalmente forte.

La cosa essenziale dell'iniziazione sta nella trasformazione del modo di essere; ecco due concetti principali:
- l'angoscia iniziale è superata dall'accesso ad un ordine: nervi, muscoli, vasi sanguigni appaiono con la dissezione come sui disegni dei libri d'anatomia. Si lascia il settore d'ombra in cui si situa il timore del cadavere, e si entra, con la visione delle parti che costituiscono il corpo, nel settore della razionalità e dell'ordine: un bell'esempio della macchina umana;
- l'idea di progresso è introdotta con forza, poiché a partire dalla possibilità di vedere ogni parte di questo corpo, c'è la speranza di conoscere totalmente il corpo umano in modo universale, fino al codice genetico, grazie a strumenti adeguati che fanno "vedere" sempre più lontano. Sezioni della testa immerse in vasi trasparenti fanno vedere a loro volta il naso, le labbra e la massa del cervello: si spera di oggettivare persino il pensiero.

Dopo la dissezione, non si sarà più come prima: c'è l'iniziazione. Non ci si è limitati soltanto a memorizzare la struttura dei nervi e dei muscoli.

b) L'accessi ai tirocini

Il primo tirocinio, l'anno successivo, rinnova questo processo iniziatico. Questa volta, l'elemento emozionale è costituito dalla vicinanza immediata di persone sofferenti, spesso debilitate, in procinto di morire presto.

Il rimedio è ancora l'ordine permesso dalla conoscenza: la sofferenza diventa la malattia, che può essere una bella malattia. Il corpo del sofferente, e la sua persona, diventano la base della malattia. Del resto, queste persone che vengono a trovarci, le chiamiamo i "nostri pazienti". Si dice: "Il paziente presenta (...) i segni della propria malattia". Il corpo non è che una rappresentazione. Si porta fin dall'inizio del tirocinio un camice bianco, come i medici e gli infermieri. Con il camice si fa parte della casa, si può entrare ovunque, si può vedere tutto. L'abito ha un ruolo importantissimo in un'iniziazione.

II Ma quest'iniziazione è molto immunizzante

Quest'iniziazione, che continua negli anni successivi, permette agli studenti di trovare un senso quando sono di fronte a quelle situazioni di morte, di deterioramento del corpo, di sofferenza, che fanno emergere l'idea insopportabile di un mondo assurdo. Essa è un'arma per la loro ricerca di senso. Ma i pazienti subiscono ancor di più le stesse paure. Oppresso dalla malattia, il paziente è per il medico un mezzo per raggiungere i suoi scopi. Questo è, ovviamente, contrario ai precetti kantiani, che raccomandano sempre di trattare l'altro come un fine e mai soltanto come un mezzo. Così, la medicina è portatrice di una filosofia, senza volerlo né saperlo, in quanto propone il fondamento di una risposta alle grandi domande esistenziali. Ogni filosofia propone una concezione del corpo, perché il corpo è esistenziale. Le parole corpo, morte, sofferenza, salute acquistano per i medici un senso particolare. Il corpo diventa la base della malattia. Il male si riduce alla malattia. La ricerca permetterà il progresso, che prolungherà la durata della gioventù, ritarderà la morte, e alimenterà il fantasma spesso evocato dell'immortalità. In quanto il corpo è il nostro contatto con il mondo, il Male è soprattutto la frattura fondamentale per ogni uomo. Quanto all'allungamento della speranza di vita, dipende in gran parte dal miglioramento delle condizioni di vita. La differenza con una vera formazione filosofica sta nel fatto che l'iniziazione si fa senza una riflessione su tali questioni, e, soprattutto, mediante un pensiero unico, che si può chiamare "il discorso medico".

Una vera formazione filosofica, al contrario, propone alla riflessione diverse e contraddittorie correnti di pensiero. È per questo che tale formazione somiglia più ad un indottrinamento, di cui non si è neppure coscienti, che ad un accompagnamento: non si aiuta il soggetto a sviluppare la propria identità; la si generalizza in un'identità collettiva. L'esempio dei medici che esercitano il loro lavoro non cambia per niente: il discorso medico è caratterizzato dalla volontà di controllo, quella del vivente (nella ricerca biomedica e le sue applicazioni), ma soprattutto il controllo della malattia, che deve essere raggiunto attraverso il corpo, e diventa un controllo della persona malata. Il soggetto-paziente è dunque cancellato.

III L'accompagnamento verso la fine della vita

È stato introdotto in medicina il concetto d'accompagnamento. Nella pratica medica, comincia quando non c'è più nessuna speranza di controllare la malattia. Infatti, si pensava all'accompagnamento solo nel momento in cui i medici cessavano di entrare nella camera e lasciavano il morente agli infermieri. È nella logica del

discorso medico, poiché il medico è là per la malattia. All'epoca in cui si facevano ancora le autopsie, conformemente al metodo anatomico-clinico, il paziente, una volta morto, suscitava di nuovo l'interesse dei medici, poiché l'apertura del corpo offriva la possibilità di identificare meglio la sua malattia.

Un passo avanti considerevole è stato fatto quando si è considerato che la scomparsa di qualsiasi speranza di cura rendeva inutili tutti i trattamenti che non miravano direttamente alla qualità della vita. Il trattamento diretto del dolore è diventato pertanto una priorità, indipendentemente dalla sua causa, allorché questa non era riscontrabile. Un altro passo avanti è stato fatto quando si è prestata attenzione al fatto che il morente poteva avere delle necessità diverse da quelle fisiche, in un momento particolarmente importante della sua vita. Ma i medici che si occupano dell'accompagnamento non sono gli stessi che prima garantivano i trattamenti a scopo curativo. E si sviluppa molto lentamente anche l'idea secondo la quale il paziente, che si avvia alla guarigione, non deve vivere la sua vita in un ambiente dove ogni luogo è occupato dalla medicina. Ci dovrebbe essere un accompagnamento alla guarigione.

Le resistenze al concetto d'accompagnamento in medicina devono, ovviamente, essere comprese, se si vuole capire. Da una parte, queste resistenze sono condivise da tutta la società. Ci si sbarazza dei sofferenti e dei moribondi, perché fanno paura e turbano la società. Si affidano perciò ai medici. Si ospedalizzano. La scienza riassicura: saranno ben curati. E di conseguenza tutti credono nel progresso. Il discorso medico s'inscrive in un pensiero scientista, che resta vivo nella nostra epoca, benché attenuato. C'è dunque una certa complicità nell'oggettivazione del paziente. La sua soggettività fa pericolosamente uscire dal settore razionale proprio della scienza. La volontà di controllo è anche la difesa dell'istituzione medica. Si è rinchiusa nelle tradizioni sebbene oggi quest'istituzione sia molto meno minacciata.



IV Per un'iniziazione alla realtà medica

In realtà, l'esercizio medico è realizzato in una situazione paradossale. Si può razionalizzare la malattia, ma non il soggetto che ne è coinvolto, e le due cose sono indissociabili. Le difese elaborate dall'iniziazione classica eliminano il soggetto, ma questo crea ovviamente una falsa situazione. Occorre un nuovo tipo d'iniziazione, che permetta ai futuri medici di vivere la quotidianità delle situazioni paradossali, tra razionale ed irrazionale, senza perdere la propria capacità d'azione. La situazione nella quale esercitano i medici si situa al confine di due settori che coesistono in ogni essere umano, ma che non si arriva a conciliare. I medici devono giungervi:
- il settore della chiarezza: è quello della scienza, che costruisce un mondo razionale. Gli studi medici tradizionali formano gli studenti come se fossero osservatori ed attori neutrali, la cui volontà sarebbe messa in atto soltanto secondo ragione;
- il settore dell'ombra, dove la nostra coscienza penetra soltanto con fatica e nell'incertezza. È in questo settore irrazionale che sorgono i nostri desideri, con i quali viviamo, ma anche i nostri timori. La morte, la sofferenza, i deterioramenti del corpo, ma anche la nascita, che è esistenziale come la morte, appartengono a questo settore d'ombra.


DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002
Directory of Open Access Journals

Pazienti e medici condividono questi due settori. Nelle circostanze più difficili, il medico è presente. Si tiene al confine dell'ombra e della luce, con mezzi d'azione che sono soltanto una risposta parziale, spesso irrisoria. Tuttavia, la sua conoscenza del corpo, che comunque è soltanto una conoscenza della malattia, e la sua presenza abituale in tali circostanze, fanno sì che gli sia riconosciuta una certa conoscenza della vita. Inoltre, la medicalizzazione in queste circostanze esistenziali, poiché si nasce e si muore in ospedale, fuori dall'ambiente naturale, determina che medici ed infermieri costituiscano tutto l'ambiente nel momento in cui la necessità del contesto culturale e sociale si fa più sentire. La sua assenza crea l'esclusione.

La risposta ingenua è: "Occorre che i medici siano affezionati ai loro pazienti, che li capiscano". La realtà è molto diversa. Infatti, è nel momento in cui si crede di avere compreso l'altro che comincia il pericolo. Questa frase esprime l'alterità, la differenza radicale dell'altro, tanto che non si può mai capirlo completamente, al punto da decidere al suo posto. Ma esprime anche il pericolo costituito dal desiderio confuso e dalla necessità di potere che abbiamo tutti. La relazione d'aiuto sembra scagionarli, ma la diseguaglianza che caratterizza questa relazione e le trasgressioni (accesso al corpo, accesso ai segreti) che autorizza e richiede l'esercizio medico, ne fanno una trappola temibile.

Ora l'alterità è così contraria alle nostre aspirazioni che non si riesce ad afferrarla completamente, soprattutto perché non si può accedere ad una piena coscienza della realtà della morte. Quando si è medico occorre tuttavia avvicinarsi alla coscienza dell'alterità. La nuova iniziazione dovrebbe dunque portare a tollerare l'irrazionale senza perdere di vista la ragione, ad avvicinarsi all'alterità e ad accettare l'idea che dei demoni abitano dentro di noi. E questo è contrario alle aspirazioni della maggior parte dei giovani che intraprendono gli studi medici.

V Quale accompagnamento? Percorsi di formazione

Non si apprende l'alterità a livello didattico. È un approccio che può essere soltanto personale, ma che non si può fare né da soli, né senza ricorrere alla conoscenza. È certamente un percorso individuale, che però occorre accompagnare. Siamo a conoscenza delle motivazioni iniziali degli studenti, in quanto ciascuno degli

825 nuovi iscritti si sottopone individualmente ad un colloquio d'accoglienza. Esse sono: desiderio di conoscenza del corpo, necessità di aiutare, alleviare la sofferenza, talvolta anche in relazione diretta con il proprio trascorso familiare, forse per qualche malattia da curare. L'attrazione per la conoscenza a volte può essere soddisfatta, pur tuttavia con qualche disillusione: il mistero del corpo, l'energia, il desiderio e le loro origini, non rientrano nell'approccio scientifico. È soprattutto sulla malattia che saranno illuminati. Tutto ciò che gira intorno alla relazione d'aiuto si scontrerà con la scoperta dell'alterità o con un tentativo disastroso di "psicologizzazione" del paziente. Abbiamo visto i pericoli dell'amore nella relazione. Gli studi non li condurranno molto più lontano in questo settore ed i pensieri generosi non alimentati dalla conoscenza, giudicati ingenui, saranno esclusi dal discorso medico regolarmente sostenuto.

Nel primo anno, ciò che afferma l'insegnamento tradizionale è prima di tutto: "La medicina è scientifica", come testimonia il programma. Ciò è soltanto una parte della verità. Occorre dire loro che: la realtà dell'esercizio medico si situa ai confini del razionale e dell'irrazionale, perché c'è il soggetto-paziente ed anche il soggetto-medico. I programmi attuali danno un posto rilevante a quell'insegnamento detto "Scienze umane e sociali in medicina", inteso comunemente come "cultura generale". Ma questo insegnamento non descrive sempre il carattere paradossale dell'esercizio medico, che è occultato dal discorso medico, anche se si parla di psicologia, d'antropologia o d'economia. Colui che a Tours dice questa semplice verità è chiamato dagli studenti "lo stregone", non senza simpatia ed interesse. Si sa fin dal primo giorno che la medicina ha orrore di tutto ciò che non è realizzabile, che si chiama "oscurantismo". Il soggetto è percepito come appartenente all'oscurantismo, cioè facente parte di coloro che hanno a lungo fatto concorrenza alla medicina, quando cominciava a conquistare le sue basi scientifiche.

Anche se la parte d'ombra, tuttavia assai importante, è occultata, è già molto che questi corsi, dotati di un riferimento importante, facciano loro capire a quale punto il medico è un attore sociale e che la filosofia e la storia permettano una riflessione sulla medicina. Così al primo anno appare la possibilità di uscire dal pensiero unico. S'induce ad una riflessione; occorrerà accompagnarla. Contrario a questi elementi positivi, si trova purtroppo l'atteggiamento d'alcuni insegnanti, che durante il corso dicono che a loro interessano i 132 allievi che saranno ammessi a medicina. In questa fragile fase della post-adolescenza si causa una rottura dell'identità, si fa un anti-accompagnamento.

Nel secondo e terzo anno subentrano insegnamenti facoltativi per gruppi di 20 allievi, ad esempio "Letteratura e medicina", "Corpo e cultura", "Alimentazione", "Il corpo in immagine, a partire dall'arte e dalla radiologia", "Epistemologia", "La riproduzione voluta e rifiutata". Sono insegnamenti dove gli studenti sono molto attivi. Prendiamo due esempi di questi insegnamenti facoltativi dal punto di vista dell'accompagnamento.

- Nell'insegnamento "Letteratura e medicina" abbiamo constatato che molti studenti da sempre lettori assidui, avevano completamente cessato di leggere durante gli anni al corso d'ammissione, e non avevano osato riprendere una volta che erano stati accettati, come se quel tempo fosse tolto indebitamente agli studi. Il nostro insegnamento è stato visto come un'autorizzazione a leggere ed hanno sviluppato ciò al di là di quanto fosse loro richiesto. L'insegnamento consiste nel far leggere romanzi o opere di teatro che riguardano la medicina (ad esempio: "Il padiglione dei malati di cancro", di Soljénitsine). Ogni studente deve parlare al gruppo della sua lettura (lo fanno spesso in due o in tre) dando agli altri lo stimolo di leggere ed individuando temi medici. Segue una discussione. Il gruppo funziona in modo autonomo, gli insegnanti si comportano da esperti e accompagnatori. Intervistando il gruppo abbiamo trovato che altri studenti che praticavano, prima degli studi medici, uno sport o un'arte ad un buon livello, avevano rinunciato a riprendere queste attività e consideravano questo importante per il loro equilibrio personale. Inducendoli a riprendere queste attività, abbiamo assai facilmente superato questo divieto culturale, affermato tacitamente dal discorso medico, che dice: "Il romanzo è irrazionale, dunque in contraddizione con la medicina" ed anche: "La crescita personale deve essere sacrificata agli studi". Favorendo queste attività diciamo al contrario "Il vissuto personale, l'irrazionale, trovano un loro posto in medicina" e "Come essere capaci di vivere situazioni esistenziali paradossali se non si è curata la crescita del proprio sviluppo personale?".

- L'insegnamento "Corpo e cultura" consiste nel praticare dello sport con i professori di discipline sportive dell'università, quindi di discutere in gruppo della vita dello sport, accompagnati dai questi professori e da medici del CHU. Ci si accorge che gli studenti intervistati sul proprio vissuto corporale e relazionale nello sport dicono: " È semplice, si fa questo per comprendersi". È difficile parlare di ciò che si prova nel proprio corpo. I pazienti che devono dirci ciò che provano cominciano a dirci: "mi sento male", o qualcosa di vago. Potete dire di più? Lo stesso è per lo studente sportivo, al quale si spiega come sarà la sua "intervista al paziente" fin dal suo primo tirocinio. Appare chiaro, dunque, che non basta praticare perché lo sport intervenga nella formazione dello spirito. L'accompagnatore deve esercitare una forte incentivazione affinché lo studente rifletta sulla sua pratica sportiva. Occorre parlare del proprio vissuto, quindi scriverci (una mini memoria). Il primo passo è di analizzare la propria tecnica dello sport; si arriva in seguito ad un vissuto più personale, fisico e relazionale. Infine, in quanto si è in gruppo, si apprende anche a comprendere il vissuto degli altri, ad esempio quello dello studente che ha scelto il nuoto per superare il suo timore dell'acqua, o l'arrampicatore perché s'irrigidisce. Per il lavoro scritto, si danno infine letture. Questo lavoro è la condizione per poter fare sport nel quadro degli studi. Si vede pertanto come lo sport diventa cultura mediante la

riflessione, sollecitata con metodi d'accompagnamento. Lo stesso avviene per la letteratura. Sarà lo stesso per l'esperienza acquisita nei tirocini.

Ruolo dei resoconti di formazione

Il tirocinio d'infermiere, della durata di un mese, è l'occasione del primo contatto con i pazienti e con l'istituzione ospedaliera, fin dall'inizio del secondo anno. Comporta l'acquisizione di un po' di pratica nel settore delle cure, ma anche una riflessione su vissuto personale di questo primo contatto. Per questo gli studenti devono tenere un giornale di formazione. Alla fine del tirocinio si sottopongono ad un colloquio con due medici, per gruppi di 3 studenti, a meno che non desiderino un colloquio individuale. La fanno sulla base del loro giornale: si tratta di fare un resoconto della loro formazione. Lo stesso vale in "Corpo e cultura". Ma è soltanto uno schema, poiché il resoconto della formazione non è nelle usanze!

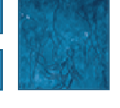
Conclusione

Ciò che occorre è continuare la tenuta di un giornale di resoconto della formazione nel corso degli studi, con un accompagnamento da parte di insegnanti formati a questo metodo. È sul campo, nell'ospedale, che questo lavoro dovrebbe essere realizzato. L'acquisizione di conoscenze è necessaria: una gran parte della riflessione riguarda la relazione triangolare che intercorre tra lo studente, il vissuto e la conoscenza. Ma il settore è così vasto che il bagaglio di conoscenze può essere proficuo soltanto se è adattato ad un percorso personale.

Riunioni pluri-disciplinari (tra infermieri, assistenti sociali, psicologi, invitati competenti in questo o quel campo) che riguardano casi clinici, farebbero da contrappeso necessario al discorso medico razionalistico, quindi si discuterebbe dei pazienti in quanto soggetti. Queste riunioni alimenterebbero il resoconto della formazione. Letture appropriate sarebbero proposte dall'accompagnatore e l'acquisizione di queste letture dovrebbe apparire nel giornale dello studente.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia





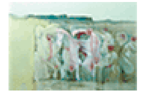






Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Le corps comme sujet et objet d'une herméneutique de l'éducation
Magali Humeau (sous la direction de)
M@gm@ vol.2 n.3 Juillet-Septembre 2004

ACCOMPAGNEMENT INITIATIQUE ET RÉCITS DE FORMATION EN FACULTÉ DE MÉDECINE

Philippe Bagros

philippe.bagros@wanadoo.fr
Professeur Emérite à la Faculté de Médecine de Tours.

La confrontation à la souffrance, indissociable de l'exercice de la médecine devrait faire développer l'accompagnement, aussi bien celui des étudiants que celui des patients. Mais elle a plutôt amené des résistances qui font au contraire que l'accompagnement en est rejeté au profit de défenses pesantes. En fait l'accompagnement se cantonne à la fin de vie, et il ne s'est développé que récemment. L'accompagnement suppose qu'une place centrale soit dévolue au sujet. Dans l'enseignement universitaire, en médecine comme ailleurs, le savoir efface le sujet. Le professeur lui-même veut n'être que le transmetteur d'un savoir homologué par l'institution. Son rôle est de mettre à la portée des étudiants une partie de ce savoir, et de le distribuer selon le principe du fax: Il est l'émetteur. Le message doit s'imprimer dans l'esprit des étudiants avec le moins de déperdition possible, et de façon uniforme. L'évaluation se fait en référant à une norme. Ceci est au moins en partie nécessaire du fait de la masse importante des connaissances à acquérir. Mais les années de concours sont marquantes: elles laissent des traces surtout chez ceux qui veulent continuer dans cette voie, et deviendront eux-mêmes des enseignants. Ces traces sont à l'opposé du concept d'accompagnement. Les travaux dirigés devraient tendre à corriger cet inconvénient.

I L'enseignement médical est initiatique

La formation pratique tient une place importante en médecine. C'est une confrontation à la réalité qui n'est pas artificielle comme le sont souvent les travaux dirigés. Elle est émotionnellement forte, modifie les personnalités: c'est une formation initiatique. Mais nous verrons que ce n'est pas un accompagnement. Prenons deux exemples: la dissection dans l'enseignement d'anatomie, à la faculté, et l'accès aux premiers stages, à l'hôpital.

a) La dissection

La plupart des étudiants n'ont jamais vu de cadavre, ni de personnes âgées nues, et l'acte d'inciser un corps est dans la culture ordinaire, une transgression grave. Dès la première heure des travaux dirigés de dissection,

ils vont rencontrer tout cela. Et c'est au début de l'année d'étude qui suit la sélection: la deuxième année. Ils font ainsi, du fait de leur succès au concours, ce qu'aucun camarade de leur âge non étudiant en médecine, ne pourra jamais faire. Ce passage d'un groupe humain à un autre est une caractéristique fondamentale de toute initiation. Ils sont d'ailleurs accueillis et aidés par des étudiants avancés qui leur apprennent l'anatomie par la dissection. Ce pourrait être des accompagnateurs si le sujet avait sa place; mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit: c'est en rejoignant un profil commun, formaté, qu'on apprend dans ce contexte émotionnellement fort à penser en médecin.

Dans la transformation de la manière d'être qui est l'essentiel de l'initiation, voici deux apports majeurs:
- l'angoisse initiale est calmée par l'accès à un ordre; nerfs, muscles, vaisseaux apparaissent par la dissection comme sur les schémas des livres d'anatomie. On quitte le domaine d'ombre où se situe la peur du cadavre, et on entre par l'exposition à la lumière des constituants du corps dans le domaine de la rationalité et de l'ordre: un bel exemplaire de la machine humaine;
- l'idée de progrès est introduite avec force, car à partir de la possibilité de voir chaque parcelle de ce corps, il y a la promesse de tout connaître du corps humain universel, jusqu'au code génétique, grâce aux outils appropriés, qui font "voir" toujours plus loin. Des coupes de la tête, immergées dans des bocaux plats et transparents, font voir à la fois le nez, les lèvres, et la masse du cerveau: on espère objectiver jusqu'à la pensée.

Après la dissection , on ne sera plus jamais comme avant: c'est initiatique. On ne s'est pas borné à mémoriser l'organisation des nerfs et des muscles.

b) L'accès aux premiers stages

Le premier stage, l'année suivante, renouvelle ce processus initiatique. Cette fois, c'est la proximité immédiate de personne souffrantes, souvent dégradées, souvent menacées de mourir bientôt, qui constitue l'élément émotionnel.

Le remède c'est encore l'ordre permis par la connaissance: la souffrance devient la maladie, qui peut être une belle maladie. Le corps du souffrant, sa personne, deviennent le support de la maladie. D'ailleurs, ces gens qui viennent nous voir, nous les nommons "nos malades". On dit "le malade présente ... les signes de sa maladie". Le corps n'est plus qu'un présentoir. On porte dès l'entrée du stage une blouse blanche, comme les médecins et les soignants. Avec la blouse, on est de la maison, on peut entrer partout, tout voir. Le vêtement a un rôle majeur dans une initiation.

II Mais cette initiation est très défensive

Cette initiation, qui se poursuit les années suivantes, permet aux étudiants de retrouver du Sens quand ils sont confrontés à ces situations de mort, de dégradation du corps, de souffrance, qui font surgir l'idée insupportable d'un monde absurde. On les arme pour leur propre quête de Sens. Mais les patients subissent bien plus encore les mêmes menaces. En s'effaçant derrière la maladie, le patient sert au médecin de moyen pour atteindre ses fins propres. Ceci est évidemment contraire aux préceptes kantiens qui recommandent de toujours traiter l'autre comme une fin et jamais seulement comme un moyen. Ainsi la médecine apporte une philosophie, sans le vouloir ni le savoir, en proposant des essais de réponses aux grandes questions existentielles. Toute philosophie propose une conception du corps, parce que le corps est existentiel. Les mots corps, mort, souffrance, santé, prennent pour les médecins un sens qui leur est particulier. Le corps devient le support de la maladie. Le Mal se réduit à la maladie. La recherche permettra le progrès qui allongera la durée de la jeunesse, retardera la mort, et alimente le fantasme inavoué d'immortalité. Alors que le corps c'est notre prise sur le monde, le Mal c'est aussi la division fondamentale de tout homme. Quant à l'allongement de l'espérance de vie, il dépend largement de l'amélioration des conditions de vie. La différence avec une vraie formation philosophique, c'est que l'initiation se fait sans réflexion sur ces questions, et surtout selon une pensée unique, que l'on peut appeler "le discours médical".

Une véritable formation philosophique au contraire propose à la réflexion des courants de pensées divers, contradictoires. C'est pourquoi cette formation ressemble plus à un endoctrinement, dont on n'est même pas conscient, qu'à un accompagnement: on n'aide pas le sujet à développer son identité propre; on le formate dans une identité collective. L'exemple des médecins exerçant leur métier ne corrige rien: le discours médical est caractérisé par la volonté de maîtrise, celle du vivant (dans la recherche biomédicale et ses applications), mais surtout la maîtrise de la maladie, qui doit être atteinte à travers le corps, et devient une maîtrise de la personne malade. Le sujet du malade est donc lui-même effacé.

III L'accompagnement en fin de vie

Il a introduit en médecine le concept d'accompagnement. Dans l'usage médical, il commence lorsqu'il n'y a plus aucun espoir de maîtriser la maladie. Avant qu'on pense "accompagnement", c'était à partir de ce moment que les médecins cessaient d'entrer dans la chambre, laissant le mourant aux soignants. C'est dans la logique du discours médical, puisque le médecin est là pour la maladie. A l'époque ou l'on faisait encore des

autopsies, conformément à la méthode anatomo-clinique, le malade une fois mort suscitait à nouveau l'intérêt des médecins, puisque l'ouverture du corps offrait des chances de mieux identifier sa maladie.

Un pas considérable a été franchi quand on a considéré que la disparition de tout espoir de guérison rendait inutiles tous les traitements qui ne visaient pas directement au confort. Le traitement direct de la douleur devenait une priorité, indépendamment de sa cause lorsque celle-ci n'était pas accessible. Un autre pas a été franchi quand on a prêté attention au fait que, le mourant pouvait avoir des besoins autres que physiques à un moment particulièrement important de sa vie. Mais les médecins qui s'occupent de l'accompagnement sont rarement ceux qui assuraient les traitements à visée curative. Et l'idée selon laquelle, même le patient qui va guérir a aussi à vivre sa vie dans un milieu ou tout l'espace est occupé par la médecine, ne se développe que lentement. Il devrait y avoir un accompagnement à la guérison.

Les résistances au concept d'accompagnement en médecine, doivent évidemment être comprises si l'on veut progresser. Pour une part, ces résistances sont partagées avec toute la société. On se débarrasse des souffrants, et des mourants, parce qu'ils font peur, et perturbent la société. On les confie pour cela aux médecins. On les hospitalise. La science rassure: ils seront bien soignés. Et pour plus tard, tout le monde croît au progrès. Le discours médical s'inscrit dans une pensée scientiste qui reste active à notre époque bien qu'atténuée. Il y a donc complicité pour une objectivation du patient. Sa subjectivité fait dangereusement sortir du domaine rationnel propre à la science. La volonté de maîtrise est aussi la défense de l'institution médicale. Elle s'est inscrite dans les traditions alors qu'actuellement cette institution est beaucoup moins menacée.



IV Pour une initiation à la réalité médicale

En réalité l'exercice médical se fait dans une situation paradoxale. On peut rationaliser la maladie, mais pas le sujet qui en est atteint, et les deux sont indissociables. Les défenses élaborées par l'initiation classique éliminent le sujet, mais ceci crée évidemment une situation fausse. Il faut une nouvelle initiation, qui permette aux futurs médecins de vivre au quotidien des situations paradoxales, entre rationnel et irrationnel, sans perdre leur capacité d'action. La situation, dans laquelle exercent les médecins, se situe à une frontière entre deux domaines qui coexistent dans tout être humain, mais que peu arrivent à concilier. Les médecins doivent y parvenir:
- le domaine de la lucidité, c'est celui de la science, qui construit un monde rationnel. Les études médicales traditionnelles construisent les étudiants comme s'ils étaient des observateurs et acteurs neutres dont la volonté ne serait mise en oeuvre que selon la raison;
- le domaine de l'ombre, où notre conscience ne pénètre que laborieusement et dans l'incertitude. C'est dans ce domaine irrationnel que prennent naissance nos désirs, dont nous vivons, mais aussi nos peurs. La mort, la souffrance, les détériorations du corps, mais aussi la naissance, car elle est existentielle comme la mort, appartiennent à ce domaine de l'ombre.

Patients et médecins partagent ces deux domaines. Dans les circonstances les plus éprouvantes, le médecin est présent. Il se tient à la frontière de l'ombre et de la lumière, avec des moyens d'action qui ne sont qu'une réponse partielle, souvent dérisoire. Cependant, son savoir sur le corps, qui pourtant n'est qu'un savoir sur la maladie, et sa présence habituelle dans de telles circonstances, font qu'on l'investit d'un savoir sur la vie. De plus, la médicalisation de ces circonstances existentielles, car on naît et on meurt à l'hôpital, hors de l'environnement naturel, font que médecins et soignants constituent tout l'entourage au moment où le besoin du contexte culturel et social se fait le plus sentir. Son absence crée l'exclusion.

La réponse naïve est: "il faut que les médecins aiment leurs patients, qu'ils les comprennent". La réalité c'est l'altérité. En fait c'est au moment où on croît avoir compris l'autre que commence le danger. Cette phrase exprime l'altérité, la différence radicale de l'autre, qui fait qu'on ne peut jamais le comprendre tout à fait, au point de décider à sa place. Mais elle exprime aussi le danger que constituent le désir fusionnel et le besoin de pouvoir que nous avons tous. La relation d'aide paraît les innocenter, mais l'inégalité qui caractérise cette relation, et les transgressions (accès au corps, accès aux secrets) qu'autorise et même nécessite, l'exercice médical, en font un piège redoutable.

Or l'altérité est si contraire à nos aspirations qu'on ne parvient pas à la saisir complètement, pas plus qu'on ne peut accéder à une pleine conscience de la réalité de la mort. Il faut pourtant approcher de la conscience de l'altérité quand on est médecin. L'initiation nouvelle devrait donc amener à tolérer l'irrationnel sans perdre de vue la raison, à approcher l'altérité, et à accepter l'idée que des démons nous habitent. C'est malheureusement à l'encontre des aspirations de la plupart des jeunes qui entreprennent des études médicales.

V Quel accompagnement? Chemins de formation

On n'apprend pas l'altérité de façon didactique. C'est une approche qui ne peut être que personnelle, mais qu'on ne peut faire ni seul, ni sans recourir à la connaissance. C'est nécessairement un parcours individuel qu'il faut accompagner. Les motivations initiales des étudiants nous sont connues car chacun des 825 nouveaux inscrits a un entretien d'accueil individuel. Ce sont: un désir de connaissance sur le corps, un besoin





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

d'aider, de soulager la souffrance, parfois mis en relation avec le passé familial, peut être quelque chose à réparer. L'attrait pour la connaissance a des chances d'être satisfait, avec toutefois une désillusion: les mystères du corps, l'énergie, le désir et leurs sources, ne sont pas mis à jour par l'approche scientifique. C'est surtout sur la maladie qu'ils seront éclairés. Tout ce qui tourne autour de la relation d'aide va se heurter à la découverte de l'altérité ou à une tentative désastreuse de "psychologisation" du patient. Nous avons vu les dangers de l'amour de la relation. Les études ne les mèneront pas beaucoup plus loin dans ce domaine, et les pensées généreuses non alimentées, jugées naïves, seront débordées par le discours médical régulièrement soutenu.

En première année, ce que dit l'enseignement traditionnel c'est avant tout: "la médecine est scientifique", comme en témoigne le programme. Ce qui n'est qu'une part de la vérité. Il faut leur dire que: la réalité de l'exercice médical se situe aux confins du rationnel et de l'irrationnel, parce qu'il y a le sujet patient, et aussi le sujet médecin. Les programmes actuels font une place importante à cet enseignement dit "Sciences Humaines et Sociales en Médecine" qui s'est appelé à un moment "culture générale". Mais cet enseignement ne décrit pas toujours le caractère paradoxal de l'exercice médical, qui est occulté par le discours médical même si on parle de psychologie, d'anthropologie, ou d'économie. Celui qui à Tours dit cette vérité essentielle est appelé par les étudiants "le sorcier", non sans sympathie et intérêt. Ils savent dès le premier jour que la médecine a horreur de tout ce qui n'est pas objectivable, qu'elle appelle "obscurantisme". Le sujet est perçu comme étant du côté de l'obscurantisme, c'est-à-dire de ceux qui ont longtemps concurrencé la médecine, à l'époque où elle ne faisait que commencer à conquérir ses assises scientifiques.

Même si la part d'ombre, pourtant si importante, est occultée, c'est déjà beaucoup que ces cours, dotés d'un coefficient important, leur fassent comprendre à quel point le médecin est un acteur social, et que la philosophie et l'histoire permettent une réflexion sur la médecine. Ainsi en première année est apparue la possibilité de sortir de la pensée unique. Une réflexion est induite; il va falloir l'accompagner. A l'inverse de ces éléments positifs, on trouve malheureusement l'attitude de certains enseignants qui disent en cours que seuls les intéressent les 132 qui seront admis en médecine. A ce stade fragile de la post-adolescence, c'est une destruction identitaire, un anti-accompagnement.

En deuxième et troisième année apparaissent des enseignements optionnels par groupes de 20. Par exemple "littérature et médecine", "corps et culture", "alimentation", "le corps en image, à partir de l'art et de la radiologie", "épistémologie", "la fécondité voulue et refusée". Ce sont des enseignements où les étudiants sont très actifs. Prenons deux exemples de la place de l'accompagnement dans ces enseignements optionnels.

- Nous avons constaté dans l'enseignement "littérature et médecine" que beaucoup d'étudiants étaient d'anciens lecteurs assidus, qui avaient complètement cessé de lire pendant les années du concours, et n'avaient pas osé reprendre une fois reçus, comme si c'était du temps pris indûment sur les études. Notre enseignement leur a délivré comme une autorisation de lire, et ils ont développé cela, au-delà de ce qui était demandé. L'enseignement consiste à faire lire des romans ou du théâtre ayant trait à la médecine (par exemple: "le pavillon des cancéreux", de Soljénitsine). Chaque étudiant doit parler au groupe de sa lecture (ils le font souvent à deux ou trois) en donnant aux autres, envie de lire et en dégageant des thèmes médicaux. Une discussion suit. Le groupe fonctionne par lui-même, les enseignants se comportant en experts et accompagnateurs. En questionnant le groupe nous avons trouvé d'autres étudiants qui pratiquaient avant les études médicales, un sport ou un art à un bon niveau, et avaient renoncé à reprendre alors qu'ils considéraient que c'était important pour leur équilibre personnel. En les incitant à reprendre, nous avons très facilement levé une sorte d'interdit culturel délivré tacitement par le discours médical qui dirait: "le roman est irrationnel donc antinomique avec la médecine" et aussi: "l'épanouissement personnel doit être sacrifié aux études". En favorisant ces activités nous disons au contraire "le vécu personnel, irrationnel, a sa place en médecine" et "comment être capable de vivre des situations existentielles paradoxales si on n'a pas suivi le cheminement de son développement personnel?".

- L'enseignement "corps et culture" consiste à pratiquer du sport avec les professeurs de sport de l'université, puis de discuter en groupe du vécu du sport, en étant accompagnés par ces professeurs et par des médecins du CHU. On s'aperçoit que les étudiants questionnés sur leur vécu corporel et relationnel dans leur sport disent: "c'est simple, on fait cela pour s'éclater". Il est difficile de parler de ce qu'on éprouve dans son corps. Les malades qui doivent nous raconter ce qu'ils éprouvent commencent par nous dire: "je me sens mal", ou quelque chose d'aussi vague. Pouvez-vous en dire plus? Même question pour l'étudiant sportif à qui on explique ce que sera son "interrogatoire du malade" dès son premier stage. Il apparaît donc, qu'il ne suffit pas de pratiquer pour que le sport intervienne dans la formation de l'esprit. L'accompagnateur doit exercer une forte stimulation pour que l'étudiant réfléchisse à sa pratique. Il faut mettre son vécu en parole, puis en écrit (un mini mémoire). Le premier pas est d'analyser sa technique du sport; on en arrive ensuite à un vécu plus personnel, physique et relationnel. Puis parce que c'est en groupe, on apprend aussi à comprendre le vécu des autres, par exemple celui de l'étudiant qui a choisi la natation pour vaincre sa peur de l'eau, ou le grimpeur qui se crispe. Pour le travail écrit, on donne enfin des lectures. Ce travail est la condition exigée pour pouvoir faire du sport dans le cadre des études. On voit ainsi comment le sport devient culture par la réflexion exigée à l'aide de méthodes d'accompagnement. Il en est de même pour la littérature. Il en sera de même pour l'expérience acquise dans les stages.

Place des récits de formation

Le stage infirmier d'une durée de un mois, est l'occasion du premier contact avec les malades et l'institution hospitalière, dès le début de la deuxième année. Il comporte l'acquisition d'un peu de savoir faire dans le domaine des soins, mais aussi une réflexion sur le vécu subjectif de ce premier contact. Pour cela, les étudiants doivent tenir un journal de formation. A la fin du stage ils ont un entretien avec deux médecins, par groupes de 3 étudiants, à moins qu'ils ne souhaitent un entretien individuel. Ils le font sur la base de leur journal: il s'agit de faire leur récit de formation. On reconnaît la même démarche que dans corps et culture. Mais ce n'est qu'une ébauche, car le récit de formation n'est pas dans les moeurs!

Conclusion

Ce qui reste à faire, c'est continuer la tenue d'un journal de récit de formation tout au long des études, avec un accompagnement par des enseignants formés à cette méthode. C'est sur le terrain, à l'hôpital, que ce travail devrait se faire. L'acquisition de connaissances est nécessaire: une grande part de la réflexion porte sur la relation triangulaire de l'étudiant, de ce qu'il vit, et de la connaissance. Mais le domaine est si vaste que l'apport de connaissances ne peut être fructueux que, s'il est adapté au parcours personnel.

Des réunions de service pluridisciplinaires (soignants, assistante sociale, psychologue, invités compétents dans tel ou tel domaine) portant sur des cas cliniques feraient le contrepoids nécessaire au discours médical rationaliste puis qu'on y discuterait des patients en tant que sujets. Ces réunions fourniraient un aliment au récit de formation. Des lectures appropriées seraient proposées par l'accompagnateur, et l'acquis de ces lectures devrait apparaître dans le journal de l'étudiant.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali





Il corpo come soggetto e oggetto di un'ermeneutica dell'educazione
Magali Humeau (a cura di)
M@gm@ vol.2 n.3 Luglio-Settembre 2004

STORIE DI CORPI ABITATI: DINAMICA DELLA COSTRUZIONE DEL SÉ

(Traduzione Marina Brancato)

Chantal Clercier

c.clercier@wanadoo.fr
Dottoranda in Scienze dell'Educazione all'Università di Pau e dei Paesi dell'Adour.

"Dietro i tuoi pensieri ed i tuoi sentimenti, fratello mio, si cela un imperioso maestro, un saggio sconosciuto, egli si chiama sé. Abita il tuo corpo, è il tuo corpo." (Nietzsche, Così parlò Zarathustra)

Che cosa resta del rapporto di ciascuno con il proprio corpo, la propria storia, il proprio immaginario in questa costruzione dell'identità che è in gioco? La comprensione della costruzione del sé nella sua complessa dinamica, può pensarsi e dispiegarsi nei processi formativi? Mi auguro d'interrogare questa trama tra l'esteriore e l'interiore in questi fili ingarbugliati che collegano al sé. Molti individui sono alla ricerca di un'unità che riconcili l'immagine che hanno di loro stessi e quella che gli altri hanno di loro. L'uomo desidera, soprattutto poter riunire questi suoi tre aspetti: ciò che egli è, ciò che mostra, e come vorrebbe essere percepito. Che la sua persona formi un tutto incondizionato in ogni parte di questo tutto! È a questa questione che cercherò di rispondere. Sapendo che la conoscenza e l'implicazione si articolano per far apparire il senso, ciò che C. Déjours (2003) chiama: "l'intelligenza astuta". Quest'ultima si sviluppa in un rapporto ermeneutico dell'agire nell'agire. Non è dell'ordine del discorso ma della trasformazione della vita e del dominio dei nostri atti. È l'intelligenza pratica che trova la sua energia nell'ingegnosità, è l'intelligenza del corpo. La sua prima caratteristica è di essere radicata nel corpo, dove questo vincolo corporeo nella mansione situa l'intelligenza pratica in una temporalità attuale. Questa dimensione corporale implica un funzionamento che si distingue fondamentalmente da un ragionamento logico. Noi esamineremo come l'apparenza partecipa a questo spazio transitorio tra sé e gli altri più o meno facile ad "abitare". Intorno ad una storia in patchwork dai fili ingarbugliati di diversi colori attraverso tre piccole storie:
- una storia di apparenza;
- una storia di sensazioni;
- una storia di pelle.

I Una storia di apparenza

a) La biancheria

Y. Verdier (1994) racconta come, in Francia, all'inizio del secolo scorso, con la pubertà, appena alle adolescenti, appena cominciavano a contrassegnare la biancheria con il proprio sangue, si permetteva di far mostra del loro intarsio [1]. Il ricamo della biancheria, molto più di un semplice marchio di proprietà, è prima di tutto l'affermazione di un'identità e di uno stato, quello della ragazza pubere. La pubertà significa la capacità di trasmettere la vita intorno a sé. Forse possiamo fare un collegamento tra le preoccupazioni di ordine istologico e d'igiene del corpo [2] e la costruzione del sé. A metà del XV secolo la pulizia personale è simbolizzata da quella per la biancheria (Vigarello, 1987, pagina 26). L'attenzione si rivolge allora agli "involucri" che ricoprono la pelle. Il cambiamento dei vestiti esclude il lavaggio del corpo. Il silenzio dei testi dell'epoca non permette di dedurre l'assenza dell'intera pulizia corporea. Questa esiste, ma "altrimenti" rispetto a quella di oggi, riferita ad altre regole. I testi dell'epoca evocano sistematicamente la "pulizia del corpo" (Vigarello, 1987, pagina 61). L'attenzione è focalizzata sulle parti che si vedono: il viso, le mani. È alla fine di questo secolo che il corpo fa la sua apparizione. La presenza della pelle, la rappresentazione concreta del corpo si modificano di fronte ai rivestimenti di lana, di pelliccia. Come se il visibile assente in precedenza fosse investito allo stesso titolo della materia esteriore.

Due secoli più tardi, si raccomanda di evitare le lane, i cotoni, materie troppo permeabili su dei corpi porosi. La posta in gioco delle mani pulite e del viso liscio non è 'sanitaria'. L'obbligazione è morale, il suo oggetto è la decenza prima di essere l'igiene. I riferimenti più vecchi sono quelli del saper vivere prima di essere quelli della salute: è l'apparenza che conta. Il corpo è trattato a partire dai suoi involucri esteriori. Nel Medioevo, l'allusione alla pulizia rileva delle buone maniere ed esplora il solo campo dello sguardo. I primi elementi normativi appaiono: la biancheria che trattiene la traspirazione e le impurità (Vigarello, 1987, pagina 70) oppure il ricambio della biancheria che cancelli la "sporcizia". I cittadini cominciano ad avere una pratica dell'acqua. L'interesse per la biancheria sembra corrispondere ad una zona transitoria su di una traiettoria: la superficie della pelle è considerata solo indirettamente. Al contrario, l'abito ha una presenza, un ruolo. La sua cura diviene un segno di mantenimento del corpo.

b) L'abito [3]

Vedere ed essere visti è la stessa cosa. In effetti, si tratta sempre di una mezza espressione come spiega F. Borel (1998, pagina 55). La percezione che noi abbiamo del corpo altrui e delle emozioni che esso esprime è primaria rispetto alla percezione che noi proviamo del proprio corpo, esiste una corrente continua di scambi tra l'immagine del proprio corpo e l'immagine del corpo altrui. Dei reciproci scambi permanenti si stabiliscono tra le apparenze. Il corpo è sociale nei suoi aspetti più intimi. La socializzazione corporea gioca un ruolo fondamentale nell'educazione poiché la domesticazione del corpo è uno dei meccanismi fondamentali d'interiorizzazione del sociale. L'abbigliamento procede dal desiderio di sembrare per meglio essere. Il vestiario occupa uno spazio importante nella messa in scena del corpo. L'atto di nascondere diviene una sorta di "ornamento" che serve ad una doppia finalità: attirare lo sguardo, apparire come degno di attenzione. Il vestito in apparenza semplice accessorio penetra la nostra esistenza. E' più che un semplice oggetto d'uso, è lo specchio della storia dell'uomo. Nella nostra società avida d'immagini, il corpo è protetto da questo strato intermediario tra esso e il mondo, corazza morbida che lo solidifica e attenua lo choc delle aggressioni.

Le società religiose eredi del peccato d'Adamo hanno pensato di dover evitare la tentazione e cercare di proteggere la pelle da sguardi impuri. È per questo che l'abito è divenuto indispensabile per il rispetto e per la morale di queste società (Borel, 1998). È il senso, tra l'altro, che investe i comportamenti del vestiario delle comunità musulmane: i capelli della donna sono nascosti, così come la pelle, ad esclusione del viso. Il velo è una questione a sé, anteriormente a tutto il dibattito attuale sulla scuola o la laicità. Secondo C. Djavann (2003), il velo abolisce la "mixitè", materializza, limita e definisce la separazione dello spazio femminile. Condanna il corpo femminile all'infermità, ma attira maggiormente lo sguardo degli uomini. Secondo quest'autore, per queste donne è, la vergogna di abitare un corpo velato, l'angoscia di abitare un corpo colpevole, colpevole di esistere. Un corpo traumatizzato, umiliato fonte di disagio e di peccato, oggetto malsano ed interdetto che si nasconde come un accessorio sessuale di cui si avrà vergogna di usare. Per altri, C. Ebadi, per esempio (2003), la questione del velo è quella dell'emancipazione e del mezzo per perseguire una scolarità. Il velo oggi provocante, può anche permettere alle donne di essere discrete, modeste nella cultura musulmana. Si può fare un'analogia tra il velo di queste donne musulmane, il portare il grembiule nero della III Repubblica (Jules Ferry) e certe divise del XXI secolo portate dalle collegiali.

Le persone praticanti la religione ebraica sanno che bisogna avere la testa coperta per rivolgersi a Dio. I fedeli che decidono di vivere sempre in presenza di Dio s'impongono di portare la Kippa, anche al di fuori dei luoghi di preghiera. Alcuni fedeli scelgono di riferirsi alla propria coscienza e all'intenzione che mettono nel loro modo di presentarsi. Altri scelgono di nascondersi dietro l'apparenza poiché la pelle non è una barriera sufficiente contro l'intrusione dagli sguardi che scrutano, giudicano ed offendono. Così, nella maggior parte delle civiltà, le religioni hanno stabilito le considerazioni tra la pelle e il vestiario per mostrare che esse sono o

non sono conformi alle regoli sociali in vigore. Il vestiario non va ad aggiungersi al corpo, per completarlo, è infatti inseparabile da esso, come se s'interponesse per rendere impossibile l'intero tentativo di separazione, di distacco "dal modo in cui sposa e trasporta il corpo, riattivava i poteri di un vestire assicurato dal corpo materno" (Schneider, 2001, pagina 29).

Un polo individuale privilegia le caratteristiche personali e nel contempo, questo polo associa anche le conoscenze acquisite, i saperi trasmessi, le credenze, i valori interiorizzati (autorizzazioni e divieti) in funzione degli affetti dell'individuo. L'Io predomina, ha integrato gli elementi del polo sociale, che, d'altro lato privilegia le caratteristiche collettive, codificate dalla società. Questo secondo polo rappresenta l'esteriorizzazione sociale, pubblica del sé. Questi due poli, individuale e sociale, si combinano nella misura dove il sé è l'emanazione dell'interrelazione tra lo spettacolo e l'interpretazione che ne fanno gli altri in quanto spettatori. L'individuo è avvolto artificialmente dai suoi vestiti che costituiscono una seconda pelle. I vestiti costituiscono un prolungamento. Il corpo è il supporto del vestito, l'espressione del linguaggio vestiario rende più complessa la determinazione del legame interiore ed esteriore. L'abbigliamento costituisce un limite tra il corpo e il mondo, è caricato di simboli, dà a vedere tanto quanto nasconde, maschera o tradisce la nostra identità poiché partecipa pienamente alla presentazione del sé, è contemporaneamente involucro e sviluppo e contribuisce a modificare l'apparenza del nostro corpo. Costituisce l'interfaccia tra il nostro corpo e l'altro, sottolinea i nostri limiti, protegge la nostra interiorità. Abitare il nostro corpo abitandone i vestiti, è lasciar emergere l'intimo e attirare lo sguardo dell'altro. Docile, il corpo può prestarsi a modificazioni, lasciandosi abbigliare da accessori diversi per rendere possibile l'incontro con l'altro. Tra gli artifici, il vestito occupa un posto preponderante per valorizzare il corpo, mettere in scena l'identità degli individui, presentare il loro sé in maniera singolare.

II Una storia di sensazione

Il desiderio dell'uomo è, generalmente, il desiderio di comunicare con l'altro. A partire dai lavori di Freud e dei suoi allievi, noi sappiamo che il neonato prova nel suo corpo, dalla sua nascita fino ai tre anni, un linguaggio eminentemente arcaico che parla senza sapere di parlarlo: un linguaggio di sensazione. Tutti noi parliamo il linguaggio delle sensazioni vissute nel nostro corpo di neonato, benché lo parliamo senza mai averne coscienza. L'immagine incosciente del corpo, sono tutte le prime rappresentazioni, più particolarmente le sensazioni corporali provate dal bebè al contatto con la madre. Queste immagini determinano i nostri comportamenti corporali involontari, le nostre mimiche, gesti e posture. Esse flettono la carne della nostra silhouette, evidenziano i tratti del viso, definiscono l'espressione di uno sguardo e modulano il timbro della nostra voce, decidono dei nostri gusti, delle nostre attrazioni e repulsioni, e dettano il nostro modo di indirizzarci corporalmente all'altro.

Tutte queste manifestazioni spontanee, dove il corpo è vincolato, non sono che le forme visibili, udibili e palpabili che rivelano il linguaggio silenzioso delle sensazioni corporali della prima infanzia. C. Déjours illustra questo argomento parlando di due corpi, il corpo biologico e il corpo psichico: "l'immagine incosciente del corpo, è l'incosciente embrionario, e la matrice dell'incosciente, è il corpo" (Déjours, 2003, pagina 148). Sono queste immagini, inscritte nel più profondo dell'essere, che restano quando tutte le altre sono alterate. Più precisamente, si tratta del corpo fisico attraversato dalla presenza dell'altro, vibrante, desideroso e simbolico. Questo corpo getterà verso l'esterno le sensazioni di cui gli impatti formeranno le immagini fondatrici dell'incoscienza. L'immagine incosciente del corpo è dunque la memoria delle prime sensazioni vissute. Queste riflessioni ci conducono alla seguente questione: come la costruzione delle immagini è un mezzo per l'uomo di penetrare nei cerchi che lo spingono verso il centro del suo essere interiore oppure come passa dalla dispersione all'unità corporea?

Secondo Spitz (1968, pagina 140-143), il bambino viene al mondo in uno stato di dipendenza rispetto alla madre che gli assicura i suoi bisogni vitali. La funzione primitiva ed essenziale di comunicazione è prima di tutto un dialogo verbale, essa si situa nella parte tonica del corpo. L'universo indifferenziato del lattante, poco a poco, s'ingrandirà. È perché il bambino ha potuto riconoscere l'altro che sarà in grado di riconoscersi come entità separata da sua madre e come unità corporale non dislocata. Secondo Wallon (1945), è verso i dodici mesi che il bambino può inserire le parti del suo corpo che restano individualizzate e personificate molto a lungo. L'emozione in quanto funzione tonica gioca un ruolo preponderante in questa genesi; è una forma di adattamento all'ambiente ma anche agli altri. Questo adattamento emozionale ha per "stoffa" i toni muscolari. Il bambino vive il suo corpo come un corpo in relazione e non come una massa astratta. La genesi del corpo è, allora, un processo dialettico, un andirivieni costante del sé agli altri e viceversa. Il bambino, prendendo coscienza del proprio corpo, sarà attirato dall'immagine che egli percepisce nello specchio e, scoprirà poco a poco, che questa immagine è la sua. La condizione di accesso alla nozione di "corpo proprio" è infatti la capacità di dissociare l'espressione immediata della rappresentazione delle cose. Per unificare il suo io nello spazio, è necessario che il bambino ammetta che la sua immagine reale gli sfugga.

Dolto (1984) nota a proposito dell'esperienza dello specchio, che la presa di coscienza del "corpo proprio" corrisponde all'elaborazione dello schema del corpo come dato anatomico proprio a tutti gli esseri umani. Il corpo proprio è dunque la sede delle sensazioni cinestetiche [4] di movimento e posturali (attitudini, contegno) associate all'attività visuale che gli permettono di esplorare il mondo esteriore e gli oggetti,




DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

d'integrare la relazione del sé agli altri. Freud (1969, pagina 82) ravvisa l'integrazione dell'Io con il Narcisismo. Egli propone di riavvicinarsi agli investimenti libidinosi. Qualunque siano le teorie, l'individuo ha bisogno di amarsi per vivere e svilupparsi, ha più particolarmente bisogno di sentirsi desiderato, amato, toccato. Il primo specchio per il bambino resta la madre, colei che si occupa e si pre-occupa di lui, il suo ruolo è determinante. L'immagine del corpo non è dato di primo acchito, ma procede di concerto con una lenta maturazione degli organi sensoriali, una lenta elaborazione dell'apparato psicologico e una lunga e assidua assistenza materna amorevole. L'immagine del corpo sano si costituisce lungo differenti tappe che conducono un individuo dalla fusione materna allo stabilimento delle relazioni oggettive, dapprima con la madre, in seguito con l'ambiente.

E' sempre difficile parlare di sensazioni vissute nel nostro corpo (le stesse di quelle vissute nel nostro corpo di bambino), esse ritornano senza che se ne abbia coscienza. F. Dolto (1984) dice che per trovare il linguaggio delle vecchie sensazioni di questo vissuto corporeo arcaico che noi abbiamo in noi stessi, ciò consiste nel trovare il codice dell'immagine incosciente del corpo. L'immagine di base che dà la sicurezza, la fiducia permanente non cosciente della nostra esistenza. In realtà, è quella che ci dà il sentimento di restare solidi di fronte all'alterità di esseri e di cose, donandoci la certezza di esistere nella continuità temporale. L'immagine incosciente del corpo, è prima di tutto l'immagine di una emozione, l'immagine di un ritmo, di una interazione carnale desiderosa e simbolica tra il bambino e sua madre. Una emozione è una tensione. Secondo Schneider (2001), la tensione dell'incontro, ciò che resterà inscritto nell'immagine, è il ritmo che corrisponde ad una risonanza di due presenze confrontate, di due sensazioni che si accordano. D. Anzieu (1992) si riferisce all'espressione "pia-madre" derivata dalla pelle-madre per sottolineare la correlazione che instaura l'incoscienza tra "l'involucro cutaneo" e il primo abito nel quale si sarà infilato il bambino nella traversata della sua esistenza prenatale. Egli analizza un certo numero di valori positivi attaccati ad un involucro che ha un ruolo essenziale nella costruzione del narcisismo. L'insieme dei nostri organi dei sensi contribuisce a trasmetterci delle informazioni. L'involucro tattile comprende da solo numerose funzioni e fa dell'organismo un sistema sensibile. È il senso più personale. Tuttavia, sarà vano dare un ordine d'importanza all'uno o all'altro dei cinque sensi di cui noi disponiamo. Tutti lavorano in sinergia per mantenerci in vita biologica e psicologica. Quando uno di essi è alterato, è la nostra relazione con il mondo che cambia, è il nostro comportamento e i nostri discorsi che si agitano.

I lavori di Anzieu, quelli di E.T. Hall confermano l'importanza di questa comunicazione corporale o non verbale senza tuttavia escludere l'incidenza del linguaggio parlato nelle relazioni umane. Il nostro corpo esprime dei comportamenti istintivi che sono parte del biologico, dei fattori chimici e fisici. Traspirare, starnutire, sbadigliare, camminare, espellere, dormire, guardare, piangere, mangiare, sorridere (...) ne sono le principali manifestazioni. Ma il corpo può divenire soggetto o oggetto di comunicazione tramite la cultura. L'apparenza si situa dal lato della superficie, dei segni, della metamorfosi, mentre l'intimo sarà piuttosto un universo di sostanza meno visibile. In questo senso, non ci sarà grande affinità tra i due. Invece quando uno scambio comincia a costruirsi, dei segni esteriori possono appartenergli. Infatti, in questo contesto, l'intimo è allora oggetto di uno scambio simbolico dal sé al sé in una unicità e in una dualità. Non è né l'interiorizzazione assoluta, né la confusione totale, ma l'inizio della costruzione del soggetto. Il nostro modo di abitare il proprio corpo lascia emergere ciò che vi è di più intimo, più interiore. Essa ci permette di rimando di essere l'oggetto dello sguardo dell'altro. È questo sguardo portato su di noi che di rimando, può modificare la visione che si ha del sé.

Conviene fermarsi sulla nozione del sé [5] e più particolarmente sulla costruzione dell'identità attraverso la messa in scena del corpo. La nozione d'identità [6] esprime il risultato delle interazioni tra l'individuo, gli altri e la società (Moscovici, 1989). Il sé combina dunque delle tendenze individuali e psicologiche, ma si costruisce anche nel suo rapporto con l'altro, con la società. Di conseguenza, si può considerare che il sé si articola attorno a due poli. Ogni interazione mette in opera una rappresentazione durante la quale l'attore sviluppa uno o più ruoli davanti ad un pubblico. La costruzione del sé si fa attraverso le rappresentazioni che gli attori sociali hanno di loro stessi, ma, del resto, l'interpretazione che hanno gli altri della loro "prestazione" può anche influenzare la loro personalità. Il sé si trova sia nel concatenamento tra pubblico e privato, sia nel congiungimento tra l'interno e l'esterno. Il corpo è l'elemento costitutivo di questa presentazione del sé nell'assunzione di ruolo, di posture. È un mezzo di espressione complementare al linguaggio. Il corpo permette all'individuo attraverso il vestiario di presentare ciò che è ed eventualmente di comunicare con il mondo che lo circonda. Il corpo è reso percettibile dai contatti con l'esterno. La sua coscienza cresce con l'incontro di qualcosa, i contatti precisano le sensazioni. Fa parte di noi ma è sottomesso senza tregua agli sguardi altrui. Anche il corpo unisce polo sociale e polo individuale.

III Una storia di pelle

a) Una pelle traccia della storia

A differenza degli altri sensi, il toccare impone il contatto immediato del nostro corpo con gli altri corpi materiali. Del resto l'onnipresenza della pelle, il toccare corrisponde alla sensibilità cutanea e interviene nell'esplorazione degli oggetti mediante la palpazione. Il toccare è un senso riflessivo [7]. L'esperienza tattile inizia molto presto perché il feto percepisce le pressioni e le vibrazioni dalla settima settimana. Toccare ed

essere toccati è un bisogno che noi condividiamo con numerose specie animali.

Questa pelle, che ci protegge e ci tradisce, è costituita da strati molto diversificati e strutturati. Essa dirige il proprio programma di cicatrizzazione. Avere una bella pelle si merita. Certamente l'eredità vuol dire la sua, ma il nostro modo di vita giocherà un ruolo non trascurabile. La nostra vita nel XXI secolo non ha più molto a che vedere con quella dell'uomo della preistoria. La nostra civilizzazione industriale ha inquinato l'aria. Numerosi fattori intervengono nella lotta per una pelle sana. La pelle e il cervello hanno la stessa origine, numerose affezioni del corpo si ripercuotono sullo spirito e reciprocamente. L'intera affezione dello spirito può manifestarsi a livello della pelle, specchio obbligato dell'anima. Numerosi lavori sulla somatizzazione lo testimoniano, pensiamo più precisamente alle ricerche di F. B. Michel (1993) sul naso tappato o il fiato corto oppure le esperienze di C. Jallan (1998) relative alle terapie di mediazione corporea. Da allora, la pelle, in meglio o in peggio, è portatrice di parecchie tracce di memoria, essa è il testo dei nostri traumi, delle nostre ferite, dei nostri piaceri, di tutte le nostre cicatrici dell'esistenza. Essa è fonte di un racconto del sé. I tatuaggi (Le Breton, 2002), i piercing, sono spesso le pagine strappate di un'agenda, di un diario non più scritto su un quaderno ma sulla pelle. L'incisione è la traccia cutanea di un momento forte dell'esistenza. La pelle diviene archivio del sé. Il marchio corporeo segna l'appartenenza al sé (Le Breton, 2002), rito personale per cambiarsi cambiando la forma del proprio corpo.

La nostra pelle è il supporto dell'incoscienza dove tutte le turpitudini interne vanno a depositarsi. M. Malet (2002) parla di dimensioni che s'intrecciano: quella del corpo e della spiritualità, che si penetrano l'uno nell'altra. L'autore fa il legame con il monte Nebo, questa frontiera impossibile per Mosé, il luogo dove si ferma senza poter guidare il popolo ebreo fino alla Terra promessa, la pelle sarà rispetto ad essa un'interfaccia: una frontiera. Le patologie della pelle rinviano spesso a dei traumi non detti, delle separazioni che non sono mai stati verbalizzati. Nelle relazioni sociali correnti, non si ha l'abitudine di parlare della propria pelle, l'individuo resta pudico. In certi casi, si tratta del processo di somatizzazione classica. Questi traumi sono legati a dei fenomeni (Guillet, 2002) dell'ordine della castrazione come una perdita, un dolore, un attraversamento di frontiera. L'incisione contemporanea del corpo può infatti apparire come un appello ad una legge. La pelle può essere il supporto di una iscrizione o di una malattia che possono anche scomparire e perfino guarire. Essa è un organo doppio, contiene, avvolge, protegge ma sarà anche un luogo di percezione, e d'iscrizione simbolico.

I medici della vecchia Cina **[8]**, inventando l'agopuntura, hanno situato la pelle, rivestimento visibile dell'invisibile, al crocevia delle scienze mediche. Involucro del corpo, la pelle è chiamata a soffrire poiché è l'avanguardia del corpo. Le sue più grandi sofferenze nascono dai sacrifici e dalle mutilazioni che gli uomini s'impongono per punirsi o elevare la propria anima. G. Guillet (2002) ci mostra come certi rituali religiosi o etnici immaginano d'infliggere alla pelle ogni sorta di sevizie che sono altrettanti sacrifici che si riferiscono a dei testi sacri. Le cicatrici rituali rispondono a qualcosa di molto più profondo della loro finalità estetica, sociale o terapeutica. Mutilazioni e uso degli ornamenti vanno quasi sempre all'incontro di un uso funzionale del corpo. Accanto al vestito e alla maschera si trovano il trucco e la pittura corporea. In un periodo più contemporaneo, si può parlare dell'impatto dell'abbronzatura sul corpo.

b) L'incisione della pelle

Anche il corpo mette insieme il polo sociale e il polo individuale e, ancora di più oggi, dove si può osservare un autentico culto del corpo, con l'aiuto della pubblicità, dei media, che producono talvolta una reale confusione di età, di tempi, di sessi. In certi casi, si tratta di autentiche metamorfosi del corpo. Generalmente, esso ben si presta alle modificazioni dell'estetica: seno, naso, bocca, mani (...). Il processo culturale mira a modificare e ad imbellire il corpo, immagine originale data dalla nascita, in assenza di qualsiasi discorso. Ogni desiderio contiene un'intenzione, tutto ciò si spiega per il fatto che il corpo parla unicamente quando è abbigliato di artifici, e il vestito possiede un posto preponderante tra gli artifici scelti dagli individui per modificare l'immagine del loro corpo e analogamente per mettere in scena la loro identità e presentare il loro sé in maniera particolare. Il corpo è nella società un fattore d'individualizzazione. Si tratta qui di un paradosso ossia l'abito permette differenziazione ed espressione identitaria. Prenderemo l'esempio degli individui che cercano di singolarizzarsi grazie a dei segni, a dei marchi corporali per trovare contemporaneamente singolarità e appartenenza al gruppo e parallelamente cercheranno distinzione dall'uniformità nell'uso di sigle **[9]** o di tenute eccentriche. L'individuo che le modifica tenta di modificare il suo rapporto con il mondo (Papetti-Tisseron, 1996). Per cambiare vita, cambiare il suo corpo o almeno tentare è diventata oggi una pratica corrente.

Papetti-Tisseron (1996) spiega come il dolore e la profonda esperienza della singolarità sono gioco simbolico con la morte, adempiono una funzione identitaria, esprimono un paravento contro la sofferenza **[10]**. Spesso al momento dell'adolescenza, quando le basi del sentimento d'identità rimangono ancora fragili, con forza, il corpo ne è il campo di battaglia. È nello stesso tempo radice d'identità e fonte d'inquietudine, può spaventare per i suoi cambiamenti, particolarmente per gli effetti prodotti verso gli altri. Infatti, talvolta si spinge fino ad una perdita dell'identità di genere se la singolarizzazione è colpita. È una minaccia per l'Io. Il corpo è una materia d'identità che permette di trovare il suo posto. Le modificazioni del corpo sono spesso vissute come delle trasformazioni artistiche del sé. Esse distinguono, permettono di staccarsi da un'esistenza percepita

come troppo ordinaria dal fare ricorso ad un segno che de-marchi e motivi la curiosità degli altri. È una forma nuova di gioiello. Il paradosso dei marchi corporei è d'inserirsi simultaneamente come un atto pubblico e privato provocando reazioni di ostilità o di entusiasmo. L'individuo si sforza di ridurre l'ambivalenza sociale e nasconde o ostenta i suoi marchi a seconda delle presunte attese del pubblico.

Nelle società tradizionali **[11]**, le incisioni corporee garantiscono l'appartenenza al gruppo perfino all'umanità, divengono dei segni di distinzione che valorizzano il proprio corpo, l'estetizzano. Si tratta di appartenere al sé e di sfuggire all'indifferenza. In numerose società umane, le incisioni corporee sono associate a dei riti di passaggio a momenti diversi dell'esistenza o meglio sono legati a dei significati precisi nel seno della comunità. Il tatuaggio è un valore identitario. Rivela al cuore stesso della carne l'appartenenza del soggetto al gruppo, ad un sistema sociale. Precisa le fedeltà religiose, umanizza in qualche modo mediante questa manomissione culturale di cui il valore raddoppia quello della nomina. A fior di pelle, il tatuaggio supera la barriera dell'epidermide, mentre l'uso del corsetto **[12]**, si attacca allo scheletro, modifica la cassa toracica e comprime il suo contenuto (Borel, 1998, pagina 55).

Scarificazione e tatuaggio rilevano uno stesso processo. Tra i due procedimenti risiede un problema di profondità e di colore della pelle. L'uno e l'altro agiscono come una carta d'identità. Piuttosto che l'interpretazione di un disadattamento sociale, sembra che questi modi di "separare per legare" servono a rinsaldare l'affermazione della sua identità personale. Nelle altre società tradizionali, l'uomo e la donna non incisi godono di uno statuto inferiore, essi restano al di là della comunità umana che esige il completamento della persona dalle iscrizioni corporee, essi scappano alla sorte comune e non possono sposarsi. Il marchio corporeo è anche segno di appartenenza al gruppo, configurazione dell'illusione collettiva analizzata da D. Anzieu, questo sentimento di un vincolo indefettibile del gruppo che resisterà alle prove e al tempo. Essa rinforza l'impressione di appartenenza e la solidarietà. La sofferenza provata nel momento della sua fabbricazione fa parte del prezzo da pagare per mostrarsi all'altezza dell'esigenze del gruppo e per autenticare il valore della decisione comune. Essa rinforza al momento il sentimento di essere un tutt'uno con gli altri, e dunque di non essere più solo.

L'incisione contemporanea è individualizzante. Segna un individuo singolo di cui il corpo non appartiene ad una comunità, è l'affermazione della sua irriducibile individualità, cioè la differenza del proprio corpo, degli altri e del mondo, luogo di libertà in seno ad una società cui è formalmente collegato. L'incisione corporea è una decisione personale non influente per niente sullo statuto sociale anche se essa abbellisce la presenza di una singolarità particolare. Per cambiare vita, si cambia il corpo, o almeno, si tenta. Nelle società tradizionali, le incisioni non sono mai un fine in sé come lo sono nella nostra società, esse accompagnano in maniera irriducibile i riti di passaggio di cui rappresentano le tracce definitive, indicano l'attraversamento di una soglia nella maturità personale, il passaggio all'età adulta, l'accesso ad un altro stato sociale, l'accesso ad un gruppo particolare, etc. Essi sono un elemento della trasmissione dai primogeniti di una linea di orientamento e di un sapere per i novizi che ne beneficiano. Accade che l'estetica e lo spirituale si uniscano nello stesso disegno. Il punto che decora la fronte delle donne indù: il tikal, è decorazione, ricorda il giorno quando il dio creatore ha toccato la fronte dell'uomo per elevarlo dal suo stato d'incoscienza animale al rango di essere umano. Questo punto è il marchio dello spirito (Guillet, 2002, pagina 33).

Nella nostra società, la scelta di un'incisione deriva da una iniziativa personale e una decorazione corporea. Esso rileva una propria appropriazione, l'individuo deve senza tregua spiegare agli altri il significato soggettivo della sua incisione. L'impronta del segno, eccetto alcune condizioni sociali che gli danno un senso pieno, è una forma di citazione culturale. Non è individualizzante. Non è più il valore di un'esistenza costruita che qui s'impone ma il bricolage corporeo che ne fa l'economia e che diviene una maniera significativa di mettersi in valore per scappare all'indifferenza. Il piercingato o il tatuato sono spesso in posizione di trasportatore che autorizza gli altri a superare la soglia grazie al proprio esempio e alla propria testimonianza. L'incisione corporea segna l'appartenenza al sé. Rito personale per modificarsi come si modifica la forma del proprio corpo, le tradizioni e costruisce un sincretismo che s'ignora, l'esperienza spirituale, un rito intimo di passaggio (Jeffrey, 1998).

Nella nostra società contemporanea, il corpo diviene una preoccupazione esacerbata. Noi viviamo sotto il regno di una tirannia dell'apparenza. D. Le Breton (2002) pensa il corpo in una dimensione antropologica, tenta di comprendere come le società umane plasmano la loro forma, le loro emozioni, le loro percezioni sensoriali e il loro statuto culturale. Secondo lui, noi non possiamo sbarazzarci del corpo nello stesso tempo preso d'assalto e spesso rifiutato. Mentre nelle società tradizionali, le incisioni del corpo rinviano a dei riti di passaggio finalizzati ad unificare il gruppo, nelle nostre società, si tratta di una invenzione autentica del sé. Il corpo è isolato come una propria realtà, non è più opposta, come nelle religioni tradizionali, allo spirito o all'anima, ma piuttosto allo stesso individuo. Il corpo diventa allora un accessorio della presenza, una materia prima da bricolage, un plasmare per dargli la migliore apparenza. La superficie del sé diviene allora la più grande profondità. L'esteriorità affigge l'interiorità. La pelle diviene sé nel senso di una proclamazione. Si costruisce fisicamente come un'immagine attraverso un gioco di segni, come una messa in scena del sé. Il corpo entra nella spettacolarizzazione del mondo, diventa una scena **[13]**. A lungo il corpo è stato incatenato da una sacralità diffusa che impediva che lo si modificasse in profondità, oggi il corpo ha perduto il suo valore sacro, è diventato un fare valore, un emblema del sé. Nelle nostre società, si tratta innanzitutto di

individualizzarsi, di porsi in una singolarità personale. Lo statuto sociologico delle incisioni nelle nostre società è il contrario di quello delle società tradizionali.

A partire da questa base di riflessione, noi constatiamo che il controllo dell'apparenza, si esercita nei margini stretti della libertà lasciati dall'uniformazione dei guardaroba. L'apparenza caratterizza il nostro modo di essere e le modalità che l'accompagnano. Questa apparenza rappresenta una funzione supporto, un oggetto di legame con gli altri e l'ambiente. Questo aspetto esteriore di noi considerato talvolta come differente da noi è nello stesso tempo la nostra realtà quotidiana. Questa apparenza, elemento di valutazione dimostra la parte irrazionale che interviene nelle nostre relazioni. Se le posture, gli sguardi, i gesti, la presentazione di sé giocano il ruolo di un'apparecchiatura simbolica, altri indici possono rivelarci lo stato emozionale interiore dell'individuo che sta per esprimersi. Infatti, alcuni lavori (Anzieu, Déjours) hanno apportato a questo soggetto, un aspetto complementare sul processo del linguaggio del corpo. Essi precisano che questo linguaggio è l'emergenza del sé soggetto prodotto dell'intero gioco sociale. Più particolarmente è il luogo dove si forgia una coscienza del sé, una propria posizione che consiste a provare (provare/percepire) se-stesso attraverso le relazioni con gli altri. Il sé (sentimento d'identità) si sintetizza in realtà in ciò che noi percepiamo (le nostre sensazioni) **[14]** e di fronte al quale proviamo qualcosa, che entra in risonanza, ci attraversa, ci abita. Esso si compone di fattori le cui funzioni sono quelle d'introdurre una coerenza tra i diversi stati che noi proviamo. Corrisponde al sentimento fisico del nostro corpo che giace sulle sensazioni che ci sono proprie. È in qualche modo la parte dell'investimento sociale dell'identità. Rappresenta una posta in gioco, forte nella misura dove è esso è lo specchio sul quale l'individuo focalizza un certo numero di caratteristiche scatenante una valutazione.

Se l'emozione è un'esperienza interiore, la pelle è corazza nella sua parte superficiale. Quando i retroscena di questa pelle sono misteriosi, noi sappiamo che essa è centrale nella nostra costruzione. Essa è lo spazio dove la vita si rivela. Fin dalla nascita, e, rapidamente tenterà delle sollecitazioni con l'ambiente circostante e scoprirà il linguaggio tattile. Questa pelle messaggera parla di vita, di morte, di purezza, d'amore. È traccia della nostra storia, della storia dei popoli. Popoli in lotta contro l'oblio, preoccupati di trasmettere un messaggio indelebile per la vita intera nel più profondo della loro pelle. Che dire delle vecchie credenze umane e universali che fanno della pelle uno specchio dove l'uomo cerca di leggere un ideale di purezza? Rivestimento naturale del corpo, costituisce un limite tra l'interiore e l'esteriore. Essa segna la differenza culturale, influisce sul comportamento degli altri al nostro sguardo. È indicatore del nostro stile di vita e della nostra personalità. Assicura la funzione di protezione fisica, di aspetto materno o di protezione fisica contro le ostilità dell'ambiente. Velata, tatuata, nuda o decorata, essa è portatrice di una carica simbolica a seconda delle epoche. Rivestimento visibile del corpo, essa testimonia ancora oggi credenze e divieti.

NOTE

1] L'intarsio (marquette in francese), pagina di scrittura, è un oggetto personale carico di simboli sul quale ogni ragazza ricama il suo nome e cognome così come l'anno della realizzazione di un capo d'opera. È un modello che permette alle giovani ragazze di incidere con le proprie iniziali il proprio corredo, cifrare la loro biancheria, numerare i loro drappi. Come se tutta questa pratica scolare fosse interamente trasmessa attraverso questa tecnica di sartoria, non con l'inchiostro né con la penna, ma con un filo ed un ago e si trovassero all'interno dei quattro lati del piccolo quadrato del canovaccio.
2] Corpo: (dal latino corpus) la parte materiale di un essere animato, in particolare, dal punto di vista della sua anatomia, del suo involucro esteriore.
3] Abito: conviene qui fermarsi sull'etimologia dei termini. L'abito è preso in prestito dal latino habitus " maniera di essere, contegno", donde stile, tenuta, vestito, deriva da habere nel senso di "tenersi" (avere). Il termine abitare è anch'esso preso in prestito dal latino habitare "avere spesso", "dimorare" frequentativo di abitare "avere". Si può quindi notare che dall'estensione "abitare con" derivi frequentare. Qui l'etimologia ci apporta due complementi, da una parte la similitudine delle radici linguistiche dei termini abito ed abitare e dall'altra parte la relazione all'altro che è direttamente suggerita nell'etimologia di questi termini. L'idea di abitare il proprio corpo suggerisce una frequente comparazione tra i vestiti e la casa. Essi hanno in comune il proteggere, l'apportare calore e comodità/conforto. Il vestito come la casa è protettore, incolla la pelle, è mobile contrariamente alla casa. È l'idea del vestito rifugio, protettore. Se l'uomo abitasse la propria casa da poeta, in modo attivo a partire dai suoi desideri, egli abiterebbe anche l'impresa in cui lavora e i suoi vestiti (il suo corpo). Egli ha necessità di confrontarsi con l'esteriore. È il problema dello spazio personale su di un territorio più vasto: la società (lo spazio sociale) o in altri termini l'identità individuale in una società globale cioè l'identità sociale.
4] Cinestetiche: insieme delle sensazioni di origine muscolare o articolare che ci informano sulla posizione dei diversi segmenti del nostro corpo nello spazio.
5] Sé: ricopre una realtà che non si divide facilmente: l'interiorità, la profondità, il giardino segreto. Il nostro territorio silenzioso. Questo sé si costruisce molto presto e nella misura in cui lo spazio interno diviene "abitato", in particolare con l'immagine incosciente del corpo della madre, è riconosciuto come tale (secondo le teorie di L'Ecuyer, Fischer e Mead).
6] Identità: una definizione dell'identità costituisce sempre un compito infinitamente complesso tenuto conto delle diverse accezioni che la parole comprende. Numerosi autori impiegano questo concetto per designare

cose diverse, operazioni diverse. Qui, l'identità psicologica, quella che gioca un ruolo di unificazione, grazie al narcisismo che crea ponti, tra le parti. È una realtà composita e fluttuante, l'identità suppone uno spazio, in una discendenza ed è sessuata, ciò implica un investimento del proprio corpo e un'incorporazione della propria identità di genere (secondo le teorie di Freud, Anzieu, Dolto).

7] Riflessivo è qui inteso come ripensamento dell'idea che "rinvia alla coscienza su sé stessa". Il toccare si avvicina alla "carne", i piaceri dei sensi (sensualità).

8] Sapevano che la pelle riflette l'armonia tra i due grandi principi universali dello Yin e dello Yang governanti gli astri al di sopra del potere dei demoni e degli dei medesimi.

9] Sigle, etichette, ex: Nike, Quike Silver, Adidas, pantaloni a vita bassa per i ragazzi, stringa apparente per le ragazze.

10] Qui intendiamo l'esperienza per sé stesso della sua esistenza e riconoscenza dagli altri. Il marchio come rito di passaggio iniziatico simboleggia una nuova appartenenza. Esperienza di una solitudine psichica, psicologica in questa costruzione del sé.

11] Società tradizionale, intesa qui come comunità per la quale esiste un rapporto duraturo fondato sulla tradizione. È un concetto sociologico. Queste società trasmettono i loro valori attraverso l'intermediazione dei riti iniziatici. Uno degli obiettivi di questi riti è di trasmettere dai vecchi ai giovani la conoscenza dei diritti e dei doveri reciproci alfine di armarli per la vita.

12] Corsetto: (dal tardo francese cors, vestito). Biancheria contenitiva, destinata a sostenere il ventre e la vita. Il mantenimento del corpo, la sua modellatura restano la caratteristica costante della moda femminile durante la belle époque (1889-1914). Il corpo doveva essere liberato. Nel 1909, Paul Poiret un sarto francese riuscì a far sparire il corsetto, "l'apparecchio maledetto" e le gonne complicate e a imporre la moda orientale, con i suoi pantaloni da harem e i suoi vestiti sensuali. Qualche anno più tardi, C. Chanrl finì di liberare il corpo delle donne dalla costrizione del corsetto. (Bertherat, 1996, pagina 21-23).

13] Qui possiamo fare un collegamento con i lavori di certe sculture. Pensiamo più precisamente a Giacometti o Niki Saont Phalle.

14] Stato di cambiamento che è a predominanza affettiva (piacere, dolore) o rappresentativa (percezione).

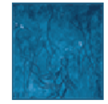
BIBLIOGRAFIA

Andrieu Bernard, Les plaisirs de la chair, St Germain du Puy, Les temps des cerises,1998, p. 2000.
Anzieu Didier, Le moi peau, Paris, Dunod, 1998, p. 255.
Bertherat Marie, 100 ans de lingerie, Bruxelles, Atlas, 1996, p 130.
Borel France, Le vêtement incarné: les métamorphoses du corps, Agora Pocket, 1998, p. 260.
Dagognet François, La peau découverte, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1993, p. 190.
Dejours Christophe, Le corps d'abord, Paris, Payot, 2003, p. 212.
Djavann Chahdortt, Bas les voile, Mayenne, Gallimard, 2003, p. 50.
Dolto Françoise, L'image inconsciente du corps, Paris, Seuil, 1984, p. 375.
Ebadi Chirine, "Chirine et la loi des Mollahs", Supplément au Monde du 03.02.2004.
Fischer G. N., Les concepts fondamentaux de la psychosociologie, Paris, Dunod, 1987, p. 226.
Freud Sigmund, La vie sexuelle: pour introduire le narcissisme, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 164.
Guillet Gérard, L'âme à fleur de peau, rites croyances et signes, Luçon, Albin Michel, 2002, p. 140.
Hall Edward T., La dimension cachée, Paris, Seuil, 1978, p. 255.
Hall Edward T., Le langage silencieux, Paris, Seuil, 1984, p. 238.
Jallan C., Psychanalyse et dynamique du souffle, St Etienne, Dunod, 1988, p. 168.
Jeffrey Denis, Jouissance du sacré, Paris, Armand Collin, 1998, p. 168.
Jodelet Denise, "Représentations sociales, phénomène, concepts et théories", in Psychologie Sociale, s/d S. Moscovici, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 425.
Le Breton David, Signes d'identité, tatouages, percing et autres marques corporelles et conduites à risque, Paris, Métaillé, 2002 p. 224.
Le Breton David, Passions du risque, Paris, Métaillé, 2000, p. 189.
L'Ecuyer, Concept de soi, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p. 422.
Malet M., "Le monothéisme et la peau: lieux de l'inconscient", Cultures en mouvement, n.45, mars 2002.
Mead G. H., L'esprit, le soi, et la société, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 332.
Michel François-Bernard, Du Nez, Paris, Grasset, 1993, p. 200.
Moscovici Serge, Psychologie Sociales, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 425.
Papetti-Tisseron Yolande, Des étoffes à la peau, Paris, Séguier, 1996, p. 110.
Pinkola Estes Clarissa, Les femmes courent avec les loup: histoire et mythes de l'archétypes de la femme sauvage, Paris, Grasset, 1998, p, 490.
Schneider Monique, La peau et le partage sexué: le vêtement, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 270.
Schilder Paul, L'image du corps, Paris, Gallimard, 1994, p. 350.
Spitz René, De la naissance à la parole: la première année de la vie, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 310.
Verdier Yvonne, Façon de dire, façon de faire, Paris, Gallimard, 1994, p. 348.
Vigarello Georges, Le propre et le sale: l'hygiène du corps depuis le moyen âge, Paris, Seuil, 1987, p. 285.
Wallon Henri, Les origines de la pensée chez l'enfant, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 762.

Winnicott Donald Wood, Jeu et réalité, l'espace potentiel, traduit par Pontalis, Paris, Gallimard (Folio Essais), 2002, p. 276.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

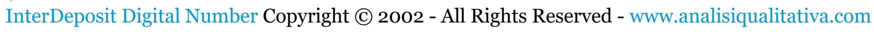
Periodico elettronico fondato e diretto dal Sociologo Orazio Maria Valastro
Testata registrata n.27/02 del 19/11/02 Registro Stampa del Tribunale di Catania
Redazione: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italia
Direttore Responsabile: Orazio Maria Valastro
Iscritto all'Albo Speciale dell'Ordine dei Giornalisti di Sicilia
Periodico diffuso tramite l'host SARL OVH con sede a Roubaix in Francia





info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018









Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









Le corps comme sujet et objet d'une herméneutique de l'éducation
Magali Humeau (sous la direction de)
M@gm@ vol.2 n.3 Juillet-Septembre 2004

HISTOIRES DE CORPS HABITÉS: DYNAMIQUE DE CONSTRUCTION DE SOI

Chantal Clercier

c.clercier@wanadoo.fr
Doctorante en Sciences de l'Education à l'Université de Pau et des Pays de l'Adour.

"Derrière tes pensées et tes sentiments, mon frère, se tient un maître impérieux, un sage inconnu, il s'appelle soi. Il habite ton corps, il est ton corps." (Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra)

Qu'en est-il du rapport de chacun à son corps, son histoire, son imaginaire dans cette construction de l'identité qui est en jeu. Cet apprentissage de la construction de soi dans sa dynamique complexe, peut-il se réfléchir et se mettre en forme en cours de formation? Je souhaite interroger ce tissage entre l'extérieur et l'intérieur dans ces fils tendus qui relient à soi. Beaucoup d'individus sont à la recherche d'une unité qui réconcilierait leur propre image qu'ils ont d'eux-mêmes et celle qu'autrui à d'eux. L'homme désire, surtout pouvoir réunifier ces trois aspects de lui: ce qu'il est, ce qu'il montre, et comment il voudrait être perçu. Que sa personne forme un tout inconditionnellement dans chaque partie de ce tout! C'est à cette question que je vais tenter de répondre. Sachant que la connaissance et l'implication s'articulent pour faire apparaître le sens, ce que C. Déjours (2003) nomme: "l'intelligence rusée". Cette dernière se développe dans un rapport herméneutique de l'agir dans l'agir. Elle n'est pas de l'ordre du discours mais de la transformation de la vie et de la maîtrise de nos actes. C'est l'intelligence pratique qui trouve son ressort dans l'ingéniosité, c'est l'intelligence du corps. Sa première caractéristique est d'être enracinée dans le corps, où cet engagement du corps dans la tâche place l'intelligence pratique dans une temporalité actuelle. Cette dimension corporelle implique un fonctionnement qui se distingue fondamentalement d'un raisonnement logique. Nous examinerons comment l'apparence participe à cet espace transitoire entre soi et les autres plus ou moins facile à "habiter". Autour d'une histoire en patchwork aux fils enchevêtrés de différentes couleurs à travers trois petites histoires:
- une histoire d'apparence;
- une histoire de sensations;
- une histoire de peau.

I Une histoire d'apparence

a) Le Linge

Y. Verdier (1994) raconte comment, en France, au début du siècle dernier, à la puberté, les adolescentes, dès qu'elles vont commencer à marquer leur linge de leur sang, vont se permettre de mettre en avant leur marquette [1]. Le marquage du linge, beaucoup plus qu'une simple marque de propriété, est avant tout l'affirmation d'une identité et d'un état, celui de la fille pubère. La puberté signifie la capacité de transmettre à son tour la vie. Peut-être pouvons nous faire le lien entre des préoccupations d'ordre histologique et d'hygiène du corps [2] et la construction de soi. Au milieu du XVème siècle la propreté personnelle est symbolisée par celle du linge (Vigarello, 1987, page 26). L'attention va alors aux enveloppes qui recouvrent la peau. Le changement de vêtement exclut le lavage du corps. Le silence des textes de l'époque ne permet pas de conclure à une absence de toute propreté corporelle. Celle-ci existe, mais "autrement" que celle d'aujourd'hui, référée à d'autres règles. Les textes de l'époque évoquent systématiquement la "netteté du corps" (Vigarello, 1987, page 61). L'attention est focalisée sur les parties qui se voient: le visage, les mains. C'est à la fin de ce siècle que le corps fait son apparition. La présence de la peau, la représentation concrète du corps basculent face aux enveloppes de laine, de fourrure. Comme si le visible absent précédemment était investi au même titre que la matière extérieure.

Deux siècles plus tard, il est recommandé d'éviter les laines, les cotons, matières trop perméables sur des corps poreux. L'enjeu des mains propres et du visage lisse n'est pas "sanitaire". L'obligation est morale, son objet est la décence avant d'être l'hygiène. Les repères les plus anciens sont ceux du savoir-vivre avant d'être ceux de la santé: c'est l'apparence qui l'emporte. Le corps est traité à partir de ses enveloppes extérieures. Au Moyen Age, l'allusion à la propreté relève de la convenance et balaie le seul champ du regard. Les premiers éléments normatifs apparaissent: le linge qui retient la transpiration et les impuretés (Vigarello, 1987, page 70) ou le renouvellement du linge qui efface la "crasse". Les citoyens commencent à avoir une pratique de l'eau. L'intérêt pour le linge semble correspondre à une zone transitoire sur une trajectoire: la surface de la peau n'est encore qu'indirectement visée. L'envers de l'habit a une présence, un rôle. Son traitement devient un signe de l'entretien du corps.

b) L'habit [3]

Voir et être vu ne font qu'un. En effet, il s'agit toujours d'un moyen d'expression comme le signifie F. Borel (1998, page 55). La perception que nous avons du corps d'autrui et des émotions qu'il exprime est aussi primaire que la perception que nous éprouvons de notre propre corps; il existe un courant permanent d'échanges entre l'image de son propre corps et l'image du corps de tous les autres. Des échanges mutuels permanents s'établissent entre les apparences. Le corps est social dans ses recoins les plus intimes. La socialisation corporelle joue un rôle fondamental dans l'éducation parce que la domestication du corps est l'un des mécanismes fondamentaux d'intériorisation du social. L'habillement procède du désir de paraître pour mieux être. Le vêtement occupe une place dans le jeu de mise en scène du corps. L'acte de cacher devient une sorte de parure servant à une double finalité: attirer le regard, apparaître comme digne d'attention. Le vêtement en apparence simple accessoire pénètre notre existence. Il est plus qu'un simple objet d'usage, il est le miroir de l'histoire de l'homme. Dans notre société avide d'images, le corps est protégé par cette couche intermédiaire entre lui et le monde, carapace souple qui le solidifie et amortie le choc des agressions.

Les sociétés religieuses héritières du péché d'Adam ont pensé qu'elles devraient éviter la tentation et devraient chercher à protéger la peau des regards impurs. C'est pour cela que l'habit est devenu indispensable au respect et à la moralité de ces sociétés (Borel, 1998). C'est le sens entre autres que prennent les comportements vestimentaires des communautés musulmanes: les cheveux de la femme sont dissimulés ainsi que sa peau, à l'exclusion du visage. Le voile est une question en soi, antérieurement à tout débat actuel sur l'école ou la laïcité. Selon C. Djavann (2003), le voile abolit la mixité, matérialise, limite et définit la séparation de l'espace féminin. Il condamne le corps féminin à l'enfermement, mais attire davantage le regard des hommes. Selon cet auteur, c'est pour ces femmes, la honte d'habiter un corps voilé, l'angoisse d'habiter un corps coupable, coupable d'exister. Un corps traumatisé, humilié source de malaise et de péché, objet malsain et interdit que l'on cache comme un accessoire sexuel qu'on aurait honte d'utiliser. Pour d'autres, C. Ebadi, par exemple (2003), la question du voile est celle de l'émancipation et le moyen de poursuivre une scolarité. Le voile, aujourd'hui provoquant, peut aussi permettre aux femmes d'être discrètes, modestes dans la culture musulmane. On peut alors, faire une analogie entre le voile de ces femmes musulmanes, le port du tablier noir de la IIIème République (Jules Ferry) et certaines tenues vestimentaires du XXIème siècle portées par les collégiennes.

Les personnes pratiquant la religion juive savent qu'il faut avoir la tête couverte pour s'adresser à Dieu. Les fidèles qui décident de vivre toujours en présence de Dieu s'imposent de porter la Kippa, même en dehors des lieux de prière. De nombreux fidèles choisissent de se référer à leur propre conscience et à l'intention qu'ils mettent dans leur façon de se présenter. D'autres choisissent de se cacher derrière l'apparence car la peau n'est pas une barrière suffisante contre l'intrusion des regards qui scrutent, jugent ou offensent. Ainsi, dans la plupart des civilisations, les religions ont réglé les considérations entre la peau et le vêtement. Les individus se servent du vêtement pour montrer qu'ils sont ou non en conformité avec les règles sociales en vigueur. Le vêtement ne vient pas s'ajouter au corps pour le compléter, il est en fait inséparable de lui, comme s'il

s'interposait pour rendre impossible toute tentative de séparation, de décollement "par la manière dont il épouse et porte le corps, il réactivait les pouvoirs d'un habillage assuré par le corps maternel (...)" (Schneider, 2001, page 29).

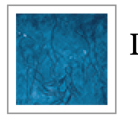
D'un côté, un pôle individuel privilégie les caractéristiques personnelles et en même temps, ce pôle associe aussi les connaissances acquises, les savoirs transmis, les croyances, les valeurs intériorisées (autorisations et interdits) en fonction des affects de l'individu. En revanche, le Moi prédomine, il a intégré les éléments du pôle social, qui, de l'autre côté privilégie les caractéristiques collectives, codifiées par la société. Ce second pôle représente l'extériorisation sociale, publique de soi. Ces deux pôles individuel et social se combinent dans la mesure où le soi est l'émanation de l'interrelation entre le spectacle et l'interprétation qu'en font les autres en tant que spectateurs. L'individu est enveloppé artificiellement par ses vêtements qui constituent une seconde peau. Les vêtements constituent un prolongement. Le corps est le support du vêtement, l'expression du langage vestimentaire rend plus complexe la détermination du lien entre l'intérieur et l'extérieur. Le vêtement constitue une limite entre le corps et le monde, il est chargé de symboles, il donne à voir autant qu'il cache, il masque ou trahit notre identité car il participe pleinement à la présentation de soi, il est enveloppe et développement à la fois et contribue à modifier l'apparence de notre corps. Il constitue l'interface entre notre corps et l'autre, il marque nos limites, protège notre intériorité. Habiter notre corps en habitant nos vêtements, c'est laisser émerger l'intime et attirer le regard de l'autre. Docile, le corps peut se prêter aux modifications, en se laissant habiller d'accessoires divers pour rendre possible la rencontre avec l'autre. Parmi les artifices, le vêtement occupe une place prépondérante pour mettre en valeur le corps, mettre en scène l'identité des individus, présenter leur soi d'une façon singulière.



II Une histoire de sensations

Le désir de l'homme, c'est généralement le désir de communiquer avec l'autre. Depuis les travaux de Freud et de ses disciples, nous savons que le jeune enfant éprouve dans son corps, de sa naissance jusqu'à ses trois ans, un langage éminemment archaïque qu'il parle sans savoir qu'il le parle: un langage des sensations. Nous parlons tous le langage des sensations vécues dans notre corps de petit enfant, sauf que nous le parlons sans jamais en avoir conscience. L'image inconsciente du corps, ce sont les toutes premières représentations, plus particulièrement les sensations corporelles éprouvées par le bébé au contact de sa mère. Cela se produit avant la maîtrise complète de la parole et la découverte de l'image du miroir. Ces images déterminent nos comportements corporels involontaires, nos mimiques, gestes et postures. Elles infléchissent les courbes de notre silhouette, marquent les traits du visage, définissent l'expression d'un regard et modulent le timbre de notre voix, elles décident de nos goûts, de nos attirances et répulsions, et dictent notre façon de nous adresser corporellement à l'autre.

Toutes ces manifestations spontanées, où le corps est engagé, ne sont que les formes visibles, audibles et palpables qui révèlent le langage silencieux des sensations corporelles de la prime enfance. C. Déjours (2003) illustre ce propos en parlant de deux corps, le corps biologique et le corps psychique: "l'image inconsciente du corps, c'est l'inconscient embryonnaire, et la matrice de l'inconscient, c'est le corps" (Déjours, 2003, page 148). Ce sont ces images, inscrites au plus profond de l'être, qui restent lorsque toutes les autres sont altérées. Plus précisément, il s'agit du corps physique traversé par la présence de l'autre, vibrant, désirant et symbolique. De ce corps-là vont jaillir les sensations dont les impacts formeront les images fondatrices de l'inconscient. L'image inconsciente du corps est donc la mémoire des premières sensations vécues. Ces réflexions nous conduisent à la question suivante: comment la construction des images est un moyen pour l'homme de pénétrer dans les cercles qui le mènent vers le centre de son être intérieur ou comment passe-t-il de la dispersion à l'unité corporelle?



DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Selon Spitz (1968, page 140-143), l'enfant vient au monde en état de dépendance vis à vis de sa mère qui lui assure ses besoins vitaux. La fonction primitive et essentielle de communication est avant tout un dialogue verbal, elle se situe dans la partie tonique du corps. L'univers indifférencié du nourrisson va, peu à peu, s'élargir. C'est parce que l'enfant a pu reconnaître autrui qu'il sera en mesure de se reconnaître comme entité séparée de sa mère et comme unité corporelle non disloquée. Selon Wallon (1945), c'est vers douze mois que l'enfant peut intégrer les parties de son corps qui restent individualisées et personnifiées très longtemps. L'émotion en tant que fonction tonique joue un rôle prépondérant dans cette genèse; elle est une forme d'adaptation au milieu mais aussi à autrui. Cette adaptation émotionnelle a pour "étoffe" le tonus musculaire. L'enfant vit son corps comme un corps en relation et non comme une masse abstraite. La genèse du corps est alors un processus dialectique, de va-et-vient constant de soi à autrui et inversement. L'enfant, en prenant conscience de son propre corps, va être attiré par l'image qu'il perçoit dans la glace et, découvrir peu à peu, que cette image est la sienne. La condition d'accession à la notion de "corps propre" est en fait la capacité de dissocier l'expression immédiate de la représentation des choses. Pour unifier son moi dans l'espace, il est nécessaire que l'enfant admette que son image réelle lui échappe.

Dolto (1984) note à propos de l'expérience du miroir, que la prise de conscience du " corps propre" correspond à l'élaboration du schéma du corps comme donnée anatomique propre à tous les humains. Le corps propre est donc le siège des sensations kinesthésiques [4] de mouvement et posturales (attitudes, maintien) alliées à l'activité visuelle lui permettant d'explorer le monde extérieur et les objets, d'intégrer la

relation de soi à autrui. Freud (1969, page 82) envisage l'intégration du Moi par le Narcissisme. Il propose de se rapprocher des investissements libidinaux. Quelles que soient les théories, l'individu a besoin de s'aimer pour vivre et se développer, il a plus particulièrement besoin de se sentir désiré, aimé, touché. Le premier miroir pour l'enfant reste la mère, celle qui s'occupe et se pré-occupe de lui, son rôle est déterminant. L'image du corps n'est pas donnée d'emblée, mais procède de concert avec une lente maturation des organes sensoriels, une lente élaboration de l'appareil psychologique et d'une longue et assidue assistance maternelle bienveillante. L'image du corps sain se constitue lors des différentes étapes qui conduisent un individu de la fusion maternelle à l'établissement de relations objectives, d'abord avec la mère, ensuite avec l'entourage.

Il est toujours difficile de parler des sensations vécues dans notre corps (les mêmes que celles vécues dans notre corps d'enfant), elles reviennent sans jamais que nous en ayons conscience. F.Dolto (1984) dit que pour trouver le langage des sensations anciennes de ce vécu corporel archaïque que nous avons en nous-même, ceci revient à trouver le code de l'image inconsciente du corps. L'image de base qui donne l'assurance, la confiance permanente non consciente de notre existence. En fait, c'est celle qui nous donne le sentiment de rester consistant face à l'altérité des êtres et des choses, donnant la certitude d'exister dans une continuité temporelle. L'image inconsciente du corps, c'est avant tout l'image d'une émotion, l'image d'un rythme, d'une interaction charnelle désirante et symbolique entre l'enfant et sa mère. Une émotion est une tension. Selon Schneider (2001), la tension de la rencontre, ce qui restera inscrit dans l'image, c'est le rythme qui correspond à une résonance de deux présences confrontées, de deux sensations qui s'accordent. D. Anzieu (1992) se réfère à l'expression "pie-mère" dérivé de peau-mère pour souligner la corrélation qu'instaure l'inconscient entre "l'enveloppe cutanée" et le premier habit dans lequel se serait glissé tout enfant dans la traversée de son existence prénatale. Il analyse un certain nombre de valeurs positives attachées à une enveloppe jouant un rôle essentiel dans la construction du narcissisme. L'ensemble de nos organes des sens contribue à nous transmettre des informations. L'enveloppe tactile condense à elle seule de nombreuses fonctions et fait de l'organisme un système sensible. Elle est l'organe des sens le plus vital. Le tactile permet d'être touché et se toucher soi-même. C'est le sens le plus personnel. Toutefois, il serait vain de donner un ordre d'importance à l'un ou l'autre des cinq sens dont nous disposons. Tous travaillent en synergie à nous maintenir en vie biologique et psychologique. Lorsque l'un d'entre eux est altéré, c'est notre relation au monde qui change, ce sont notre comportement et notre discours qui bougent.

Les travaux d'Anzieu, ceux de E.T. Hall confirment l'importance de cette communication corporelle ou non verbale sans toutefois exclure l'incidence du langage parlé dans les relations humaines. Notre corps exprime des comportements instinctifs qui sont la part du biologique, des facteurs chimiques et physiques. Transpirer, éternuer, bailler, marcher, éliminer, dormir, regarder, pleurer, manger, sourire (...) en sont les principales manifestations. Mais le corps ne peut devenir sujet ou objet de communication que par le truchement de la culture. L'apparence se situe du côté de la surface, des signes, de la métamorphose, alors que l'intime serait plutôt un univers de substance moins visible. En ce sens, il n'y aurait pas grande affinité entre les deux. En revanche lorsqu'un échange commence à se construire, des signes extérieurs peuvent les parasiter. En effet, dans ce cadre, l'intime fait alors l'objet d'un échange symbolique de soi à soi dans une unicité et une dualité. Ce n'est ni l'intériorisation absolue, ni la confusion totale mais le début de la construction du sujet. Notre manière d'habiter notre corps laisse émerger le plus intime, le plus intérieur. Elle nous permet en retour d'être l'objet du regard de l'autre. C'est ce regard porté sur nous qui en retour, peut modifier la vision que l'on a de soi.

Il convient de s'arrêter sur la notion de soi [5] et plus particulièrement sur la construction de l'identité par la mise en scène du corps. La notion d'identité [6] exprime la résultante des interactions entre l'individu, les autres et la société (Moscovici, 1989). Le soi combine donc des tendances individuelles et psychologiques, mais il se construit aussi dans son rapport à l'autre, à la société. Par conséquent, on peut considérer que le soi s'articule autour de deux pôles. Toute interaction met en oeuvre une représentation durant laquelle l'acteur développe un ou des rôles devant un public. La construction de soi se fait à travers les représentations que les acteurs sociaux ont d'eux-mêmes, mais, par ailleurs, l'interprétation que font les autres de leur "prestation" peut aussi influencer leur personnalité. Le soi se trouve bien à l'agencement du public et du privé, à la jonction du dedans et du dehors. Le corps est l'élément constitutif de cette présentation de soi dans une prise de rôle, de postures. Il est un moyen d'expression complémentaire du langage. Le corps permet à l'individu à travers le vêtement de présenter qui il est et éventuellement d'échanger avec le monde qui l'entoure. Le corps est rendu perceptible par les contacts avec l'extérieur. Sa conscience s'accroît avec la rencontre de quelque chose, les contacts précisent les sensations. Il fait partie de nous mais il est sans cesse soumis au regard des autres. Le corps lui aussi combine pôle social et pôle individuel.

III Une histoire de peau

a) Une peau trace de l'histoire

A la différence des autres sens, le toucher impose le contact immédiat de notre corps avec les autres corps matériels. Du fait de l'omniprésence de la peau, le toucher correspond à la sensibilité cutanée et intervient dans l'exploration des objets par palpation. Le toucher est un sens réflexif [7]. L'expérience tactile débute très tôt puisque le foetus perçoit les pressions et les vibrations dès la septième semaine. Toucher et être touché est

un besoin que nous partageons avec de nombreuses espèces animales.

Cette peau, qui nous protège et nous trahit, est constituée de couches très diversifiées et structurées. Elle porte son propre programme de cicatrisation. Avoir une belle peau se mérite. Certes, l'hérédité a son mot à dire, mais notre mode de vie vient jouer un rôle non négligeable. Notre vie au XXIème siècle n'a plus grand chose à voir avec celle de l'homme de la préhistoire. Notre civilisation industrielle est venue polluer l'air ambiant. De nombreux facteurs interviennent dans le combat pour une peau saine. La peau et le cerveau ont la même origine, de nombreuses affections du corps retentissent sur l'esprit et réciproquement. Toute affection de l'esprit peut se manifester au niveau de la peau, miroir obligé de l'âme. De nombreux travaux sur la somatisation en témoignent, nous pensons plus précisément aux recherches de F. B. Michel (1993) sur le nez bouché ou le souffle coupé ou les expériences de C.Jallan (1998) relatives aux thérapies à médiation corporelle. Dès lors, la peau pour le meilleur ou pour le pire, est porteuse de maintes traces de mémoire, elle est le texte de nos traumatismes, de nos blessures, de nos jouissances, de toutes nos cicatrices d'existence. Elle est source de récit sur soi. Les tatouages (Le Breton, 2002), les piercing sont souvent les pages déchirées d'un agenda, d'un journal non plus écrit sur un cahier mais sur la peau. La marque est la trace cutanée d'un moment fort de l'existence. La peau devient archive de soi (Le Breton, 2002). La marque corporelle signe l'appartenance à soi, rite personnel pour se changer soi en changeant la forme de son corps.

Notre peau est le support de l'inconscient où toutes les turpitudes internes vont se déposer. M. Malet (2002) parle des dimensions qui s'entrecroisent: celle du corps et de la spiritualité, qui vont pénétrer l'une dans l'autre. L'auteur fait le lien avec le mont Nébo, cette frontière impossible pour Moïse, l'endroit où il s'arrête sans pouvoir guider le peuple juif jusqu'à la Terre Promise, la peau serait quant à elle une interface: une frontière. Les pathologies de la peau renverraient souvent à des traumas non-dits, des séparations qui n'ont jamais été verbalisées. Dans les relations sociales courantes, on n'a pas l'habitude de parler de sa peau, l'individu reste très pudique. Dans certains cas, il s'agit de processus de somatisation classique. Ces traumas sont liés à des phénomènes (Guillet, 2002) de l'ordre de la castration tels qu'une perte, un deuil, un franchissement de frontière. Le marquage du corps contemporain peut en effet apparaître comme un appel à une loi. La peau peut être le support d'une inscription ou d'une maladie qui peuvent aussi s'effacer et même guérir. Elle est un organe double, elle va contenir, envelopper, protéger mais sera aussi un lieu de perception, et d'inscription symbolique.

Les médecins de l'ancienne Chine **[8]**, en inventant l'acupuncture, ont placé la peau, enveloppe visible de l'invisible, au carrefour des sciences médicales. Enveloppe du corps, la peau est appelée à souffrir car elle est l'avant-garde du corps. Ses plus grandes souffrances naissent de sacrifices et de mutilations que les hommes s'imposent pour se punir ou élever leur âme. G. Guillet (2002) nous montre comment certains rituels religieux ou ethniques imaginent d'infliger à la peau toutes sortes de sévices qui sont autant de sacrifices se référant à des textes sacrés. Les cicatrices rituelles répondent à quelque chose de beaucoup plus profond que leur finalité esthétique, sociale ou thérapeutique. Mutilations et ports de parures vont presque toujours à l'encontre d'un usage fonctionnel du corps. A côté du vêtement et du masque se trouvent le maquillage et la peinture corporelle. Dans une période plus contemporaine, on peut parler de l'impact du bronzage sur le corps.

b) Le marquage de la peau

Le corps combine lui aussi le pôle social et le pôle individuel et encore plus aujourd'hui où l'on peut observer un véritable culte du corps, avec l'aide de la publicité, des médias, qui produit parfois une réelle confusion des âges, des temps, des sexes. Dans certains cas, il s'agit de véritables métamorphoses du corps. Généralement, il se prête bien aux modifications par le biais de l'esthétique: seins, nez, bouche, mains (...). Le processus culturel vise à modifier et à embellir le corps, image originelle donnée à la naissance, en l'absence de tout discours. Tout désir contient une intention, tout cela s'explique par le fait que le corps ne parle que lorsqu'il est habillé d'artifices, et le vêtement tient une place prépondérante parmi les artifices choisis par les individus pour modifier l'image de leur corps et par là même pour mettre en scène leur identité et présenter leur soi d'une façon particulière. Le corps est dans nos sociétés un facteur d'individualisation. Il s'agit là d'un paradoxe ou l'habit permet différenciation et expression identitaire. Nous prendrons l'exemple d'individus qui cherchent à se singulariser par des signes, des marques corporelles pour trouver à la fois singularité et appartenance au groupe et parallèlement qui chercheront distinction par l'uniformisation dans le port des sigles **[9]** ou tenues excentriques. L'individu qui le modifie tente de modifier son rapport au monde (Papetti-Tisseron, 1996). Pour changer de vie, changer son corps ou du moins essayer est devenu aujourd'hui une pratique courante.

Y. Papetti-Tisseron (1996) explique comment la douleur et la marque expérience de la singularité sont jeu symbolique avec la mort, remplissent une fonction identitaire, elles parlent de paravent contre la souffrance **[10]**. Souvent au moment de l'adolescence, lorsque les assises du sentiment d'identité demeurent encore fragiles, à vif, le corps en est le champ de bataille. Il est à la fois racine identitaire et en même temps source d'inquiétude, il peut effrayer par ses changements, notamment par les effets produits envers les autres. En effet, il va parfois jusqu'à une perte d'identité du genre si la singularisation est atteinte. Il est une menace pour le Moi. Le corps est une matière d'identité qui permet de trouver sa place. Les modifications corporelles

sont souvent vécues comme des transformations artistiques de soi. Elles distinguent, permettent de se détacher d'une existence perçue comme trop ordinaire par le recours à un signe qui dé-marque et motive la curiosité des autres. C'est une forme nouvelle de bijou. Le paradoxe des marques corporelles est de s'inscrire simultanément comme un acte public et privé provoquant des réactions d'hostilité ou d'enthousiasme. L'individu concerné s'efforce de réduire l'ambivalence sociale et cache ou affiche ses marques suivant les attentes présumées du public.

Dans les sociétés traditionnelles **[11]**, les marques corporelles garantissent l'appartenance au groupe voire à l'humanité, elles deviennent des signes de distinction qui valorisent le corps propre, l'esthétisent. Il s'agit d'appartenir à soi et d'échapper à l'indifférence. Dans de nombreuses sociétés humaines, les marques corporelles sont associées à des rites de passage à différents moments de l'existence ou bien sont liées à des significations précises au sein de la communauté. Le tatouage a une valeur identitaire. Il dit au cœur même de la chair l'appartenance du sujet au groupe, à un système social. Il précise les allégeances religieuses, il humanise en quelque sorte à travers cette mainmise culturelle dont la valeur redouble celle de la nomination. A fleur de peau, le tatouage franchit la barrière de l'épiderme, alors que l'usage du corset **[12]**, s'attaque lui au squelette, il modifie la cage thoracique et comprime son contenu (Borel, 1998, page 55).

Scarification et tatouages relèvent d'une même démarche. Entre les deux procédés réside une question de profondeur et de couleur de peau. L'un et l'autre agissent comme une carte d'identité. Plutôt que l'interprétation d'une inadaptation sociale, il semble que ces manières de se "séparer pour se lier" servent à renforcer l'affirmation de son identité personnelle. Dans d'autres sociétés traditionnelles, l'homme et la femme non marqués jouissent d'un statut inférieur, ils demeurent en deçà de la communauté humaine qui exige le parachèvement de la personne par les inscriptions corporelles, ils échappent au sort commun et ne peuvent se marier. La marque corporelle est aussi signe d'appartenance au groupe, figure de l'illusion groupale analysée par D. Anzieu, ce sentiment d'un lien indéfectible du groupe qui résistera aux épreuves et au temps. Elle renforce l'impression d'appartenance et la solidarité. La souffrance ressentie au moment de sa fabrication fait partie du prix à payer pour se montrer à la hauteur des exigences du groupe et pour authentifier la valeur de la décision commune. Elle renforce sur le moment le sentiment de ne faire qu'un avec les autres, et donc de ne plus être seul.

La marque contemporaine est quant à elle individualisante. Elle signe un individu singulier dont le corps n'appartient pas à une communauté, elle est affirmation de son irréductible individualité, c'est-à-dire la différence du corps propre, coupé des autres et du monde, lieu de liberté au sein d'une société où il n'est que formellement rattaché. Elle est d'abord un signe de distinction, elle fixe un statut ou plutôt le confirme. La marque corporelle est une décision personnelle n'influent en rien sur le statut social même si elle colore la présence d'une singularité particulière. Pour changer de vie, on change de corps, ou du moins, on essaie. Dans les sociétés traditionnelles, les marques ne sont jamais une fin en soi comme elles le sont dans notre société, elles accompagnent de manière irréductible des rites de passage dont-elles sont les traces définitives, elles indiquent le franchissement d'un seuil dans la maturation personnelle, le passage à l'âge d'adulte, l'accession à un autre statut social, l'entrée dans un groupe particulier, etc. Elles sont un élément de la transmission par les aînés d'une ligne d'orientation et d'un savoir pour les novices qui en bénéficient. Il arrive que l'esthétique et le spirituel se fondent dans le même dessin. Le point qui décore le front de la femme hindoue: le tikal, est décoration, il rappelle le jour où le dieu créateur a touché le front de l'homme pour l'élever de son état d'inconscience animale au rang d'être humain. Ce point est la marque de l'esprit (Guillet, 2002, page 33).

Dans notre société, le choix d'une marque relève d'une initiative personnelle et d'une décoration corporelle. Elle relève d'une appropriation propre, l'individu doit sans cesse expliquer aux autres la signification subjective de sa marque. L'emprunt du signe, hors des conditions sociales qui lui donnent un sens plein, est une forme de citation culturelle. Il ne dit pas l'intégralité du texte, il le fait pressentir. La marque contemporaine est individualisante. Ce n'est plus la valeur d'une existence construite qui prime ici mais le bricolage corporel qui en fait l'économie et qui devient une manière significative de se mettre en valeur pour échapper à l'indifférence. Le piercé ou le tatoué sont souvent en position de passeur autorisant les autres à franchir le pas par son exemple et son témoignage. La marque corporelle signe l'appartenance à soi. Rite personnel pour se changer comme si en changeant la forme de son corps, il changeait son appartenance au monde. L'individu bricole avec les références, les traditions et construit un syncrétisme qui s'ignore, l'expérience spirituelle, un rite intime de passage (Jeffrey, 1998).

Dans notre société contemporaine, le corps devient une préoccupation exacerbée. Nous vivons sous le règne d'une tyrannie de l'apparence. D. Le Breton (2002) pense le corps dans une dimension anthropologique, essaie de comprendre comment les sociétés humaines façonnent leur forme, leurs émotions, leurs perceptions sensorielles et leur statut culturel. Selon lui, nous ne pouvons pas nous débarrasser du corps à la fois surinvesti et souvent dénié. Alors que dans les sociétés traditionnelles, les marquages du corps renvoient à des rites de passages censés unifier le groupe, dans nos sociétés, il s'agit d'une véritable invention de soi. Le corps est isolé comme une réalité propre, il n'est plus opposé, comme dans les religions traditionnelles, à l'esprit ou à l'âme, mais plutôt à l'individu lui-même. Le corps devient alors un accessoire de la présence, une matière première à bricoler, à façonner pour lui donner la meilleure apparence. La surface de soi devient alors la plus grande profondeur. L'extériorité affiche l'intériorité. La peau devient soi au sens d'une proclamation.

On se construit physiquement comme une image à travers un jeu de signes, c'est à dire une mise en scène de soi. Le corps entre dans la spectacularisation du monde, il devient une scène **[13]**. Longtemps le corps était verrouillé par une sacralité diffuse qui empêchait qu'on le modifie en profondeur, aujourd'hui le corps a perdu sa valeur sacrée, il est devenu un faire valoir, un emblème de soi. Dans nos sociétés, il s'agit d'abord de s'individualiser, de se poser dans une singularité personnelle. Le statut sociologique des marques dans nos sociétés est à l'inverse de celui des sociétés de la tradition.

A partir de cette base de réflexion, nous constatons que le contrôle de l'apparence, s'exerce dans les marges étroites de liberté laissées par l'uniformisation des vestiaires. L'apparence caractérise notre manière d'être et les modalités qui l'accompagnent. Cette apparence représente une fonction support, un objet de liaison avec les autres et l'environnement. Cet aspect extérieur de nous considéré parfois comme différent de nous est en même temps notre réalité quotidienne. Cette apparence, élément d'évaluation démontre la part d'irrationnel intervenant dans nos relations. Si les postures, le regard, les gestes, la présentation de soi jouent le rôle d'un appareillage symbolique, d'autres indices peuvent révéler l'état émotionnel intérieur de l'individu en train de s'exprimer. En effet, certains travaux (Anzieu, Déjours) ont apporté à ce sujet, un éclairage complémentaire sur le processus du langage du corps. Ils précisent que ce langage est l'émergence du soi sujet produit de tout le jeu social. Il est plus particulièrement le lieu où se forge une conscience de soi, une position propre qui consiste à s'éprouver (ressentir/percevoir) soi-même à travers les relations avec les autres. Le soi (sentiment d'identité) se synthétise en fait dans ce que nous percevons (nos sensations) **[14]** et vis-à-vis duquel nous éprouvons quelque chose, qui entre en résonance, nous traverse et nous habite. Il se compose de facteurs dont les fonctions sont d'introduire une cohérence entre les différents états que nous ressentons. Il correspond au sentiment physique de notre corps reposant sur nos sensations qui nous sont propres. Il est en quelque sorte la part de l'investissement social de l'identité. Il représente un enjeu, fort dans la mesure où il est le miroir sur lequel l'individu focalise un certain nombre de caractéristiques déclenchant une évaluation.

Si l'émotion est une expérience intérieure, la peau est écorce dans sa partie superficielle. Alors que les dessous de cette peau sont bien mystérieux, nous savons qu'elle est centrale dans notre construction. Elle est le lieu où la vie se révèle. Dès la naissance, l'enfant fait des expériences sensorielles indispensables à son développement, et, rapidement il va tenter des sollicitations avec l'entourage et découvrir le langage tactile. Cette peau messagère parle de vie, de mort, de pureté, d'amour. Elle est trace de notre histoire, de l'histoire des peuples. Peuples luttant contre l'oubli, soucieux de transmettre un message ineffaçable pour la vie entière au plus profond de leur peau. Que dire des croyances humaines anciennes et universelles qui font de la peau un miroir où l'homme cherche à lire un idéal de pureté? Enveloppe naturel du corps, elle constitue une limite entre l'intérieur et l'extérieur. Elle marque la différence culturelle, influe sur le comportement des autres à notre égard. Elle est indicateur de notre style de vie et de notre personnalité. Elle assure la fonction de protection psychique, d'enveloppe maternante ou de protection physique contre les hostilités de l'entourage. Voilée, tatouée, nue ou décorée, elle est porteuse d'une charge symbolique selon les époques. Enveloppe visible du corps, elle témoigne encore aujourd'hui de croyances et d'interdits.

NOTES

1] La marquette, page d'écriture, est un objet personnel chargé de symboles où chaque jeune fille brode son nom et prénom ainsi que l'année de la réalisation du chef d'oeuvre. C'est un modèle qui permet aux jeunes filles de marquer de leurs initiales leur trousseau, chiffrer leur linge, numéroter leurs draps. Comme si tout cet apprentissage scolaire, cette instruction élémentaire aux filles, les premiers degrés de l'écriture et de l'arithmétique, étaient entièrement transmis aux travers de cette technique couturière, non à l'encre et à la plume mais avec un fil et une aiguille et se trouvaient dans un enclos à l'intérieur des quatre coins du petit carré de canevas.
2] Corps: (du latin corpus) la partie matérielle d'un être animée, en particulier, du point de vue de son anatomie, de son enveloppe extérieure.
3] Habit: Il convient ici de s'arrêter sur l'étymologie des termes. L'habit est emprunté au latin habitus "manière d'être, maintien", d'où mise, tenue, vêtement, dérivé de habere au sens de "se tenir" (avoir). Le terme habiter est lui aussi emprunté au latin habitare "avoir souvent", "demeurer", fréquentatif de habitare "avoir". On peut d'ailleurs remarquer que par extension "habiter avec" signifie fréquenter. L'étymologie nous apporte ici deux compléments, d'une part la similitude des racines linguistiques des termes habits et habiter et d'autre part la relation à l'autre qui est directement suggérée dans l'étymologie de ces termes. L'idée d'habiter son corps suggère une comparaison fréquente entre les vêtements et la maison. Ils ont en commun de protéger, d'apporter chaleur et (ré)confort. Le vêtement comme la maison est protecteur, colle à la peau, il est mobile contrairement à la maison. C'est l'idée du vêtement refuge, protecteur. Si l'homme habite sa maison en poète, de façon agissante à partir de ses désirs, il habite aussi l'entreprise dans laquelle il travaille et ses vêtements (son corps). Il a une nécessité de se confronter à l'extérieur. C'est la question de la place personnelle sur un territoire plus vaste: la société (la place sociale) ou dit en d'autres termes l'identité individuelle dans une globalité sociale c'est-à-dire l'identité sociale.
4] Kinesthésique: ensemble des sensations d'origine musculaire ou articulaire qui nous renseignent sur la position des différents segments de notre corps dans l'espace.
5] Soi: qui recouvre une réalité qui ne se partage pas aisément: l'intérieur, la profondeur, le jardin secret.

Notre territoire silencieux. Ce soi qui se construit très tôt et qui dans la mesure où l'espace interne devient "habité", en particulier avec l'image inconsciente du corps de la mère, est reconnu comme telle (selon les théories de l'Ecuyer, Fischer et Mead).

6] Identité: une définition de l'identité constitue toujours une tâche infiniment complexe compte tenu des différentes acceptions que le mot comprend. De nombreux auteurs emploient ce mot pour désigner des choses différentes, des opérations diverses. Ici, l'identité psychologique, celle qui joue un rôle d'unification, grâce au narcissisme qui crée des ponts, entre les parties. C'est une réalité composite et fluctuante. L'identité suppose une place, dans une lignée et elle est sexuée, ce qui implique un investissement de son propre corps et une incorporation de son identité de genre (selon les théories de Freud, Auzieu, Dolto).

7] Réflexif est entendu ici comme retour à la pensée qui "renvoie à la conscience sur elle-même". Le toucher se rapproche de "la chair", les plaisirs des sens (sensualité).

8] Savaient que la peau reflète l'harmonie entre les deux grands principes universels du Yin et du Yang gouvernant les astres au-dessus du pouvoir des génies et des dieux eux-mêmes.

9] Sigles, étiquettes, ex: Nike, Quike Silver, Adidas, pantalons taille basse pour les garçons, string apparent pour les filles.

10] Entendons ici l'expérience pour lui-même de son existence et reconnaissance par autrui. Le marquage comme rite de passage initiatique symbole d'une nouvelle appartenance. Expérience d'une solitude psychique, psychologique dans cette construction de soi.

11] Société traditionnelle, entendue ici communauté pour laquelle il existe un rapport durable fondé sur la tradition. C'est un concept sociologique. Ces sociétés transmettent leurs valeurs par l'intermédiaire de rites initiatiques. L'un des objectifs de ces rites est de transmettre par les aînés aux plus jeunes la connaissance des droits et des devoirs réciproques afin de les armer pour la vie.

12] Corset: (de l'ancien français cors, vêtement). Sous-vêtement baleiné, destiné à maintenir le ventre et la taille. Le maintien du corps, son modelage restent la caractéristique permanente de la mode féminine pendant la belle époque (1889-1914). Le corps devait être libéré. En 1909, Paul Poiret un couturier français réussit à faire disparaître le corset, "l'appareil maudit" et les jupes compliquées et à imposer la mode orientale, avec ses pantalons de harem et ses robes sensuelles. Quelques années plus tard, C. Chanel achèvera de libérer le corps des femmes du carcan du corset (Bertherat, 1996, page 21-23).

13] Nous pouvons ici faire un lien avec les travaux de certains sculpteurs. Nous pensons plus précisément à Giacometti ou Niki Saint Phalle.

14] Etat de changement qui est à prédominance affective (plaisir, douleur) ou représentatif (perception).

BIBLIOGRAPHIE

Andrieu Bernard, Les plaisirs de la chair, St Germain du Puy, Les temps des cerises,1998, p. 200.
Anzieu Didier, Le moi peau, Paris, Dunod, 1998, p. 255.
Bertherat Marie, 100 ans de lingerie, Bruxelles, Atlas, 1996, p 130.
Borel France, Le vêtement incarné: les métamorphoses du corps, Agora Pocket, 1998, p. 260.
Dagognet François, La peau découverte, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1993, p. 190.
Dejours Christophe, Le corps d'abord, Paris, Payot, 2003, p. 212.
Djavann Chahdortt, Bas les voile, Mayenne, Gallimard, 2003, p. 50.
Dolto Françoise, L'image inconsciente du corps, Paris, Seuil, 1984, p. 375.
Ebadi Chirine, "Chirine et la loi des Mollahs", Supplément au Monde du 03.02.2004.
Fischer G. N., Les concepts fondamentaux de la psychosociologie, Paris, Dunod, 1987, p. 226.
Freud Sigmund, La vie sexuelle: pour introduire le narcissisme, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 164.
Guillet Gérard, L'âme à fleur de peau, rites croyances et signes, Luçon, Albin Michel, 2002, p. 140.
Hall Edward T., La dimension cachée, Paris, Seuil, 1978, p. 255.
Hall Edward T., Le langage silencieux, Paris, Seuil, 1984, p. 238.
Jallan C., Psychanalyse et dynamique du souffle, St Etienne, Dunod, 1988, p. 168.
Jeffrey Denis, Jouissance du sacré, Paris, Armand Collin, 1998, p. 168.
Jodelet Denise, "Représentations sociales, phénomène, concepts et théories", in Psychologie Sociale, s/d S. Moscovici, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 425.
Le Breton David, Signes d'identité, tatouages, percing et autres marques corporelles et conduites à risque, Paris, Métaillé, 2002 p. 224.
Le Breton David, Passions du risque, Paris, Métaillé, 2000, p. 189.
L'Ecuyer, Concept de soi, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, p. 422.
Malet M., "Le monothéisme et la peau: lieux de l'inconscient", Cultures en mouvement, n.45, mars 2002.
Mead G. H., L'esprit, le soi, et la société, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 332.
Michel François-Bernard, Du Nez, Paris, Grasset, 1993, p. 200.
Moscovici Serge, Psychologie Sociales, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 425.
Papetti-Tisseron Yolande, Des étoffes à la peau, Paris, Séguier, 1996, p. 110.
Pinkola Estes Clarissa, Les femmes courent avec les loup: histoire et mythes de l'archétypes de la femme sauvage, Paris, Grasset, 1998, p, 490.
Schneider Monique, La peau et le partage sexué: le vêtement, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 270.
Schilder Paul, L'image du corps, Paris, Gallimard, 1994, p. 350.

Spitz René, De la naissance à la parole: la première année de la vie, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 310.
Verdier Yvonne, Façon de dire, façon de faire, Paris, Gallimard, 1994, p. 348.
Vigarello Georges, Le propre et le sale: l'hygiène du corps depuis le moyen âge, Paris, Seuil, 1987, p. 285.
Wallon Henri, Les origines de la pensée chez l'enfant, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 762.
Winnicott Donald Wood, Jeu et réalité, l'espace potentiel, traduit par Pontalis, Paris, Gallimard (Folio Essais), 2002, p. 276.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France











Rivista Internazionale di Scienze Umane e Sociali



Il corpo come soggetto e oggetto di un'ermeneutica dell'educazione
Magali Humeau (a cura di)
M@gm@ vol.2 n.3 Luglio-Settembre 2004

EMOZIONE E SOMATIZZAZIONE

(Traduzione Orazio Maria Valastro)

Sabine Parmentelot

sabine.roussel@laposte.net
Dottoranda in Scienze dell'Educazione, Università di Pau e dei paesi dell'Adour.

Introduzione

I vocaboli sono a priori perfettamente comprensibili, ma quando si tratta di definirli, alcune precisazioni sono necessarie. Il ricorso all'etimologia si rende imprescindibile, prima di qualsiasi altro approfondimento. Emozione deriva dal latino "emovere"; mettere in movimento, provocare, far nascere [1]. Vi è pertanto il principio di una manifestazione, la reazione non è senza conseguenze, ed essa si esprime in modi diversi, spesso molto visibili dall'esterno, mostrandosi alle volte fino all'impercettibile, anche interiormente. Le emozioni hanno dato luogo a numerose definizioni. Senza dilungarsi sulle differenti correnti che hanno permesso di precisare le caratteristiche di un'emozione, noi possiamo riprendere il "processo complesso" in cui Paul Fraisse distingue:
- "degli affetti o più semplicemente dei sentimenti. Su questa base si è sviluppata la definizione delle emozioni: paura, collera, ecc.;
- delle manifestazioni espressive del viso, ma anche delle mani, e infine di tutto il corpo" (Fraisse e Piaget, 1975, pagina 98).
Un'ultima caratteristica introdotta da Ribot, ci sembra infine interessante: l'emozione è breve, mentre la passione s'inserisce nella continuità (Ribot, 1939).

Somatizzazione ha per origine "soma" dal greco, il corpo. La somatizzazione implica un'affezione, dunque un'alterazione della salute più o meno grave, la cui origine è psichica. Ciò che è percepito con la "psukhê", o anima in greco, considerato in quanto principio, origine della vita, si riflette sul corpo. Noi dobbiamo ugualmente definire il termine affezione, dal latino "adfectio". Facendo riferimento al Gaffiot [1], "l'affezione (fenomeno affettivo) è una modificazione dello stato morale o fisico subito, derivando da una causa o da un'altra". Riguardo alla somatizzazione, l'affezione è passata "da una modificazione dello stato morale" ad una trasformazione fisica. L'etimologia mostra l'intima relazione tra lo spirito e il corpo, ciò che noi ritroviamo a

livello delle emozioni. Bisogna precisare infine che secondo le epoche, le emozioni si sono definite affezioni o passioni, quest'ultimo termine è adesso riservato alle emozioni molto forti. Una volta espressi questi primi ragionamenti, tenteremo di tessere qualche rapporto tra gli avvenimenti che ci mettono in movimento (che ci muovono e che ci commuovono) e le eventuali ripercussioni rispetto al corpo. Numerosi sono stati gli autori, filosofi o psicologi in maggioranza, che si sono interessati alle emozioni. Non si tratta di citarli tutti, l'impresa potrebbe non essere esaustiva, ma grazie ad alcuni loro studi, tenteremo di focalizzare cosa sono le emozioni cominciando dalle loro ripercussioni sul corpo.

Consacreremo la prima parte di quest'articolo alle manifestazioni corporee dell'emozione. La psicologia sperimentale, insieme alla neuro-biologia, hanno evidenziato le differenti risposte corporee più o meno percettibili. Ma al di là di queste manifestazioni puramente oggettive le cui percentuali e oscillazioni possono essere valutate, misurate ... E' l'aspetto soggettivo e le loro ripercussioni che c'interessa. Quali significati possono avere le emozioni per la persona che le prova? Questi temi saranno l'oggetto della seconda parte. Ci situiamo in quanto ricercatori che interrogano altri soggetti, ma è evidente che non possiamo fare astrazione delle nostre passioni.

I Manifestazioni fisiologiche

Il comportamento di alcune persone che avevano subito vari traumi al cervello, ha intrigato nel passato i ricercatori. Ma prima di disporre delle attuali tecniche, tra cui le tecniche di imagineria medica, bisognava spesso attendere il decesso di un individuo per tentare di comprendere le cause fisiologiche delle sue reazioni. Queste condizioni hanno reso lo studio di alcuni casi molto lento, e non hanno favorito lo sviluppo della ricerca. Gli scienziati, al contrario, hanno realizzato diverse esperienze sugli animali, con apprendimenti-ricompense (labirinto, dolci quando il percorso era esatto), poi "punizioni" (con situazioni dolorose a causa di scariche elettriche), gatti posti alla presenza di cani ... per tentare di comprendere come l'animale reagiva in caso di sovramotivazioni positive e negative. Hanno ugualmente misurato le reazioni delle persone, durante e dopo la proiezione di film più o meno violenti, li hanno sollecitati attraverso delle esperienze impossibili da realizzare, per osservare i loro comportamenti di fronte a questi fallimenti ripetuti ... Le situazioni erano molteplici come anche i criteri di valutazione. Queste hanno permesso di mettere in evidenza numerose reazioni fisiologiche, rispetto a differenti sollecitazioni, ma obliteravano totalmente la stessa persona. Se gli insegnamenti rispetto alle reazioni corporee sono stati numerosi, il vissuto, la cultura, l'educazione di ognuno non erano prese in considerazione.

a) Le reazioni neurovegetative

Le manifestazioni emozionali possono essere molto diverse. Seguiremo la classificazione adottata da Fraisse prima di evocare le emozioni propriamente dette. Paul Fraisse cita inizialmente le manifestazioni neurovegetative. Si distingue abitualmente il sistema nervoso che obbedisce alla nostra volontà (i nervi motori che dirigono i nostri muscoli, per esempio) e il sistema neurovegetativo, che dirige le nostre viscere, indipendentemente dalla nostra volontà. E' da questo sistema che dipende il colore del viso, la traspirazione, i muscoli viscerali, le mimiche facciali involontarie, i diversi dolori che proviamo ... "La lista delle manifestazioni neurovegetative che possiamo distinguere è lunga per l'una o l'altra emozione: conduttanza della pelle [2], velocità cardiaca, livello della tensione sanguigna, vaso costrizioni e vaso dilatazioni, velocità, oscillazioni e regolarità della respirazione, temperatura della pelle, sudorazione, diametro pupillare, secrezione salivare, funzionamento peptico, contrazione o rilassamento degli sfinteri, attività elettrica cerebrale, analisi chimica e ormonale del sangue, delle urine e della saliva, metabolismo basico sono più o meno modificati." (Fraisse e Piaget, 1975, pagina 137-138) Queste manifestazioni sono incontestabili e si rimarcano nella maggior parte delle emozioni in tutti i soggetti. Ma, se è provato, che una persona reagisce spesso secondo un medesimo processo, è ugualmente certo che due individui che provano un'emozione simile, non reagiranno fisiologicamente nello stesso modo. Non vi è quindi relazione tra la forza delle manifestazioni e l'intensità di un'emozione. La questione del significato delle emozioni è stata quindi posta da molto tempo.

b) Le espressioni del viso e le attitudini corporee

Se è evidente che le emozioni si manifestano sul viso, in modo particolare a livello degli occhi e della bocca, gli studi su questo tema mettono in evidenza che queste sono molto difficili da interpretare. Quando presentiamo delle foto di persone che mostrano sorpresa, paura, collera ... a dei soggetti affinché li commentino, le risposte sono molto diverse. Il lessico che ci permette di nominare le emozioni, è molto vasto, e riconoscere le emozioni manifestate da una persona presenta delle grandi difficoltà, se queste non si associano ad un'espressione verbale. "Le espressioni del viso essendo sempre un poco ambigue, è normale che tutto quello che fornisce degli indizi supplementari faciliti l'identificazione delle emozioni." (Fraisse e Piaget, 1975, pagina 157). Bisogna prendere ugualmente in considerazione i movimenti delle mani e la postura del corpo. In caso di paura, di sorpresa, le mani fungono spesso da protezione. In quanto al corpo, gli si accorda spesso poca attenzione, ma è il riflesso del modo di essere di una persona. La conservazione corporea globale, il modo di tenersi più o meno dritto o curvato, segno di scoraggiamento, più o meno flessibile o rigido, riflesso della tensione, fino al movimento delle gambe e dei piedi che sono anch'essi molto significativi. Una persona può,

in effetti, fare attenzione e controllare la propria mimica facciale, ma il controllo interesserà raramente l'insieme delle parti del corpo, tanto queste ultime sono spesso nascoste.

Questi diversi elementi permettono di comprendere perché delle immagini statiche sono difficilmente interpretabili: "la discriminazione delle reazioni espressive è molto superiore quando queste sono presentate in modo dinamico" (Fraisse e Piaget, 1975, pagina 158). In un film, anche breve, le espressioni corporee sono molto più facili da interpretare che su di una foto.

II Significato delle emozioni

Le divergenze tra gli psicologi sono numerose. Queste riposano soprattutto sul fatto che la definizione dell'emozione resta vaga. Tutti gli autori concordano sulle sue manifestazioni, come anche sul fatto che nessuna manifestazione, né alcuna combinazione delle sue manifestazioni caratterizzano l'una o l'altra delle emozioni. Il cuore accelera a causa di una gioia intensa, come per la paura o la collera. "Le stesse reazioni viscerali diffuse e banali si producono in tutte le emozioni, e inoltre, queste reazioni appaiono in stati organici che non s'integrano in reazioni emotive" (Fraisse e Piaget, 1975, pagina 101). Certe malattie provocano delle modificazioni fisiologiche, identiche a quelle causate dalle emozioni, come un'accelerazione del ritmo cardiaco, una traspirazione eccessiva, dei disturbi digestivi ... Fraisse aggiunge: "considerando unicamente degli indizi di attivazione, noi non troveremo mai l'emozione propriamente detta la quale non si definisce che in relazione ad una situazione" (Fraisse e Piaget, 1975, pagina 138). Gli autori, invece, non concordano sul significato o il valore delle emozioni.

L'emozione è estremamente difficile da definire. Un certo consenso esiste ciononostante su alcune caratteristiche: l'emozione è improvvisa, forte, non è di lunga durata rispetto al sentimento che è più debole e più durevole [3]. Questa è legata pur tuttavia al sentimento. Alla base delle emozioni, secondo Fraisse, si trovano i sentimenti. E' sui sentimenti provati che s'innestano le emozioni, vale a dire le manifestazioni emozionali. L'etimologia, anche in questo caso, ci chiarisce e conferma, se ce ne sarebbe ancora bisogno, la doppia appartenenza al corpo e all'intelligenza dell'esperienza personale. Il termine sentimento deriva, come il verbo sentire, dal latino "sentio", "percepire attraverso i sensi", ma ugualmente "percepire attraverso l'intelligenza" [1]. Il nostro sistema nervoso sensitivo funziona in base a questi due registri. Noi possiamo scrivere, per semplificare, che gli organi di senso dispongono tutti di recettori sensoriali che comunicano le loro impressioni al cervello. Quest'ultimo decodifica e ci rende coscienti dello stimolo avvertito. Sarebbe difficile trovare una relazione ancora più solida tra il corpo e lo spirito. Ma questa comprensione del corpo attraverso lo spirito non è immediata. L'individuo può provare molteplici sensazioni, gli accade spesso di non focalizzare la causa che determina l'emozione in una pluralità di fattori. A seconda delle teorie, delle epoche, le interpretazioni di semplici avvenimenti della vita quotidiana sono molto diverse. Possiamo attribuire molti significati alle emozioni. Ci siamo riferiti, più concretamente, alla presenza o all'assenza di previsioni per distinguere molti tipi di emozioni.

a) Le emozioni imprevedibili

Ci sembra necessario distinguere una certa progressione nelle emozioni. Situiamo al vertice la "vera" emozione, forte, improvvisa, imprevedibile, per la quale la consapevolezza può prodursi solo successivamente. L'individuo, in questo caso, può solo sorprendersi e non può mai anticipare e prepararsi. Al contrario, posteriormente, spesso riflettendo a quanto è accaduto e più frequentemente ancora parlando ad altri di ciò che ha vissuto, quando cerca di formalizzare e verbalizzare, egli prende realmente coscienza di ciò che ha provato. La personalità del soggetto, a seconda dell'evento, può reagire più o meno bene. Possiamo parlare di adattamento, in quest'ultimo caso, più o meno soddisfacente. Questa nozione di adattamento è al centro della maggior parte dei dibattiti.

Fraisse chiarisce che per Darwin, Cannon ..., "l'emozione è un processo di adattamento grazie al coinvolgimento energetico che produce rispetto alle esigenze dell'ambiente" (Fraisse e Piaget, 1975, pagina 112). Darwin, in effetti, considerava l'emozione come un adattamento all'evento subito dall'individuo, conseguenza di una lunga evoluzione o presenza di abitudini ancestrali. La collera sarebbe, per esempio, l'elemento distintivo dell'aggressività necessaria alla difesa. L'organismo reagisce alla situazione generando la paura attraverso un'accelerazione della circolazione sanguigna, permettendo di irrorare in modo migliore i vasi sanguigni, approvvigionare dunque più adeguatamente i muscoli in ossigeno e in glucosio, alimenti specifici per la fatica. La reazione sembra del tutto adeguata alla situazione iniziale, l'adattamento è esemplare. Ma questa spiegazione sembra adesso semplicistica, le risposte ormonali di un soggetto prendono più di una decina di secondi, queste non possono spiegare l'immediatezza delle emozioni. Altre reazioni fisiologiche sarebbero all'origine della risposta dell'organismo.

b) Le emozioni ricorrenti

Si ripresentano regolarmente nelle stesse condizioni. Sono le emozioni così come li definisce Fraisse. Decifrano un sentimento, delle manifestazioni neurovegetative, delle espressioni facciali e corporee, ma non sono imprevedibili, al contrario. Sono delle emozioni, per esempio delle paure, provate in circostanze



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

identiche. Se la persona può agire, controllando la propria respirazione, sforzandosi di camminare con calma per non lasciarsi soggiogare, le sue emozioni saranno più tollerabili, e potranno alle volte anche attenuarsi. Fraisse afferma invece chiaramente: "se si ripete uno stimolo che produce abitualmente delle reazioni emotive e se la situazione è tale che non vi sia adattamento tale da sopprimere la fonte dell'emozione, vediamo svilupparsi degli stati ansiosi, nevrotici" (Fraisse e Piaget, 1975, pagina 131).

L'allievo che ha una sana fiducia in se stesso - conosce le proprie capacità, si è allenato mentalmente a rispondere alle domande ... - può provare un leggero stress nell'affrontare una prova, ma non si demoralizza. Le manifestazioni di stress, le mani sudate, malori vari, non lo perturbano enormemente né lo mettono in difficoltà di fronte alla prova. E' una situazione che ha già incontrato, e sa che questa si ripeterà. Ma il candidato, in altri casi, può avere una crisi di panico. Afferma in quel caso di avere dei vuoti di memoria, non arriva più a ritrovare le proprie conoscenze. E' ciò che Fraisse interpreta come un livello di motivazione molto importante per le sue attuali facoltà. In una prospettiva meno positivista, l'allievo non ha più fiducia nelle sue capacità, in quanto ha vissuto antecedentemente numerosi fallimenti, si è tirato indietro. Ha ridotto dunque le sue aspettative, la sua motivazione è minore, non vi è più nulla di rilevante, non ha investito nella situazione proposta.

c) Le emozioni "ricordo"

Sono frequenti quando si evocano degli eventi tristi. Il ricordo di un amico adesso scomparso ci fa ancora piangere. E' l'interpretazione intellettualistica. Per i suoi adepti, in effetti, l'emozione risulta da un'opposizione tra le aspirazioni di una persona, i rimpianti del passato e la realtà (Fraisse e Piaget, 1975, pagina 98). Il ricordo di eventi causanti delle rappresentazioni che entrano in conflitto non ci autorizza a qualificare questo ricordo come inatteso. Negli esempi citati da Fraisse, ci si riferisce ai ricordi dell'individuo che non sono conformi con ciò che sperava di vivere. Queste emozioni sono totalmente prevedibili. La persona, per farvi fronte, può tentare di allontanare dal suo spirito ciò che lo fa soffrire. Persisterà quasi certamente un sentimento di tristezza che si mostrerà nella cura del corpo, la voce, ma può evitare le manifestazioni fisiologiche come le lacrime. Può inoltre consacrarsi a delle attività che offriranno un rimedio rispetto a ciò che l'opprime. Possiamo dire che le manifestazioni provate sono segni di adattamento o di difficoltà? Piangere, per alcuni, consola. La persona, dopo un certo tempo, non prova più il bisogno di piangere, come se avesse esteriorizzato ciò che vi era di più doloroso. Resta il ricordo, comunque più tollerabile.

d) L'emozione, indice di adattamento o di "disadattamento"

Nei vari tipi di emozioni che noi abbiamo enumerato, può esservi adattamento o disadattamento. E' una distinzione che ritroviamo spesso nei testi. Pradines definiva l'emozione come una deregolamentazione rispetto ai sentimenti, i quali sono propri della regolamentazione (Pradines, 1943). Fraisse non oppone i sentimenti alle emozioni, ma precisa: "come la maggior parte degli altri psicologi ... Abbiamo supposto che l'emozione corrisponderebbe a questo calo di livello dell'adattamento che si manifesta quanto la motivazione è troppo intensa rispetto alle possibilità attuali del soggetto" (Fraisse e Piaget, 1975, pagina 112). Accade che l'intensità dell'evento sia tale che l'organismo non reagisca più in modo adeguato. Tanto che l'emozione è assimilata ad una reazione di adattamento dell'organismo rispetto ad un evento esterno, ed è considerata positiva. Invece, quando questa mette l'organismo in difficoltà per reagire, è considerata negativa. Parlare dell'emozione in questi termini ci sembra riduttivo. Sartre ha tutto un altro linguaggio (Sartre, 1995). Riprendendo un esempio citato da Janet, cita l'attitudine adottata da una paziente durante una consultazione. Le questioni poste da Janet sono troppo difficili per lei. La giovane donna sceglie di piangere per sfuggire allo scambio. Sartre non scrive in alcun momento che il comportamento sia adottato consapevolmente, come incontestabili argomentazioni il cui fine è quello di intenerire e che non mettono in evidenza reali emozioni. Ma sembra che si tratti di un perfetto adattamento del corpo ad una prova che ci è inspiegabile. Questa attitudine sembra negativa rispetto ad un codice di "buona condotta" che ci impone un certo ritegno quando siamo in pubblico. Ma è del tutto appropriata per proteggere una persona che si senta minacciata. Questa costituisce, per alcuni, una condotta inadeguata, rispetto ad un comportamento che sarebbe valutato come appropriato. Ma notiamo prima di tutto che permette all'individuo di proteggersi quando non arriva a far fronte alla situazione. Ciò che noi interpretiamo come un eccesso, un'affezione, non può essere considerato come una reazione di difesa, d'omeostasi dell'organismo? Utilizza allora tutte le proprie risorse per sottrarci al pericolo, per ristabilire un certo equilibrio. Possiamo anche parlare di fuga, di rinuncia della persona di fronte all'importanza del compito richiesto. Ma il termine di fuga in questo esempio mette in evidenza l'intenzionalità, ma non è sempre così.

III Emozioni e retro-azioni

Abbiamo fino ad ora considerato le emozioni da un punto di vista lineare. Alcuni eventi provocano dei sentimenti e delle manifestazioni fisiologiche. E' esatto, ma insufficiente. Sappiamo adesso che il corpo umano e in particolare il cervello, sono l'oggetto di numerose retroazioni. E' il campo della neurobiologia, molto complessa. Fraisse afferma ugualmente, riguardo alle emozioni, che il soggetto può agire sulle proprie reazioni neurovegetative. Quando prende coscienza dell'accelerazione del battito cardiaco, può sforzarsi di

respirare con calma. E' ciò che preconizzava William James quando raccomandava di contare fino a dieci a qualcuno che sentiva la collera manifestarsi in se stesso. James pensava di agire direttamente sull'emozione (James, 1909). Le nostre reazioni, secondo lui, precedono i nostri sentimenti: se noi modifichiamo le reazioni, le emozioni muteranno inevitabilmente. E' stato molto criticato in seguito. Se la spiegazione che ne dava è contestabile, il processo è invece molto interessante. Consapevoli di una paura che avrebbe tendenza a farci fuggire, possiamo sforzarci di restare sereni, adottare l'attitudine più tranquilla possibile, al fine di non lasciarci sommergere dall'emozione e conservare la nostra calma. Invasi da un certo scoraggiamento possiamo sforzarci, al contrario, di restare energici e attivare i nostri movimenti, le nostre decisioni. Facciamo quindi intervenire la corteccia cerebrale, la volontà, al fine di non essere più subordinati al sistema neurovegetativo. Ma come abbiamo spiegato in precedenza, questo suppone di essere consapevoli delle nostre emozioni. Una persona, in alcuni casi, sa che ha la tendenza a perdere il proprio controllo. Considera allora di metter in atto dei metodi, sperimentati o intuitivi, per non cedere al panico. Se l'emozione, al contrario, è realmente improvvisa, imprevedibile, queste anticipazioni non sembrano possibili.

Conclusione

Le manifestazioni fisiologiche, espressioni facciali e corporee, sono segni delle nostre inquietudini, è incontestabile. Appaiono piuttosto imbarazzanti. Tentiamo molto spesso di nasconderle. Provocano vari disagi, spesso sono anche dolorose. E' comprensibile il non apprezzare le differenti sofferenze che rivelano i nostri sentimenti. Ma queste manifestazioni non costituiscono in alcun modo la griglia d'interpretazione del nostro sentire. Quale legame unisce invece ciò che noi proviamo interiormente e ciò che è percepito dall'esterno? Le emozioni ci permettono di adattarci o sono la prova di una "condotta inadeguata", di un'assenza di adattamento? E' necessario adattarsi ad ogni cosa? Non adattarsi all'intollerabile, alla sofferenza, sembra del tutto sano e normale. Abbiamo tendenza a desiderare unicamente le "buone" emozioni. Quelle che ci fanno piacere, che non ci mettono in difficoltà. E' spesso il contrario che avviene. Siamo sospinti, destabilizzati, dalle incognite della vita. Ci sembra importante insistere sugli aspetti positivi dell'emozione. Si tratta di un'attivazione, riferendoci ulteriormente agli studi di Fraisse. E' innanzi tutto un'attivazione, una motivazione ad agire o reagire. Alcuni vissuti non sono ugualmente stimolanti? Non c'è alcun dubbio. Boris Cyrulnik lo conferma chiaramente quando scrive: "Possiamo stabilire una sorta di scala dei traumi, (...) in modo generale (...). Ma la scala non afferma che lo stress peggiore, è l'assenza di stress, in quanto l'assenza di vita prima della morte provoca un sentimento intenso di vuoto prima del nulla" (Cyrulnik, 2002, pagina 35-36). Bisogna confessare, infine, che il funzionamento del corpo, come quello dello spirito sia di una tale complessità, utilizza innumerevoli impulsi nervosi, retroazioni, che nessuna cosa può spiegarsi semplicemente, e che bisogna assolutamente rinunciare. Noi non comprendiamo tutto, non controlliamo tutto, anche se ogni passo nella conoscenza è un progresso. Ammettere che l'emozione sia proprio la manifestazione della vita, non è il passo più importante? Provare un'emozione, significa essere dotati di sensibilità, essere vivi.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





Le corps comme sujet et objet d'une herméneutique de l'éducation
Magali Humeau (sous la direction de)
M@gm@ vol.2 n.3 Juillet-Septembre 2004

ÉMOTION ET SOMATISATION

Sabine Parmentelot

sabine.roussel@laposte.net
Doctorante en Sciences de l'Education à l'Université de Pau et des Pays de l'Adour.

Introduction

A priori les vocables nous sont parfaitement connus, mais lorsqu'il s'agit de les définir, certaines précisions s'imposent. Avant tout développement, le recours à l'étymologie s'avère incontournable. Emotion vient du latin "emovere"; mettre en mouvement, provoquer, faire naître **[1]**. Il y a donc naissance d'une manifestation, la réaction ne reste pas sans effet, et elle s'exprime de façons diverses, souvent très visibles de l'extérieur, se donnant parfois à voir, jusqu'à l'imperceptible, même intérieurement. Les émotions ont donné lieu à de nombreuses définitions. Sans s'étendre sur les différents courants qui ont permis de préciser les caractéristiques d'une émotion, nous pouvons reprendre le "processus complexe" où Paul Fraisse distingue:
- "des affects ou plus simplement des sentiments. Sur cette base s'est développée la dénomination des émotions: peur, colère, etc.;
- des manifestations neuro-végétatives perçues (rougir, avoir les mains moites ...) ou non perçues (sécrétions hormonales ...);
- des manifestations expressives de la face, mais aussi des mains, et enfin de tout le corps" (Fraisse et Piaget, 1975, page 98).
Enfin une dernière caractéristique, apportée par Ribot, nous semble importante: l'émotion est brève, alors que la passion s'inscrit dans la durée (Ribot, 1939).

Somatisation a pour origine "soma" en grec, le corps. La somatisation implique une affection, donc une altération de la santé plus ou moins grave, dont l'origine est psychique. Le ressenti de la "psukhê", ou âme en grec, considéré comme principe, origine de vie, réagit sur le corps. Nous devons également définir affection, du latin "adfectio". Selon Gaffiot **[1]**, "l'affection (phénomènes affectifs) est une modification de l'état moral ou physique subite, venant d'une cause ou d'une autre". En ce qui concerne la somatisation, l'affection est passée "d'une modification de l'état moral" à une modification physique. L'étymologie met bien en évidence l'intime relation entre l'esprit et le corps, ce que nous allons retrouver au niveau des émotions. Enfin, il nous faut préciser que selon les époques, les émotions se sont appelées affections ou passions, ce dernier terme

étant réservé maintenant aux émotions très fortes. Ces premiers points énoncés, nous allons tenter de tisser quelques liens entre les événements qui nous mettent en mouvements (qui nous meuvent et nous émeuvent) et les répercussions éventuelles au niveau du corps. Nombreux ont été les auteurs, philosophes ou psychologues pour la plupart, qui se sont intéressés aux émotions. Il ne s'agit pas de les citer tous, l'entreprise ne pourrait qu'être non exhaustive, mais grâce à certains de leurs travaux, tenter de mieux cerner ce que sont les émotions à partir de leurs répercussions sur le corps.

Nous consacrerons la première partie de cet article aux manifestations corporelles de l'émotion. La psychologie expérimentale, puis la neurobiologie ont mis en lumière les différentes réponses corporelles plus ou moins perceptibles. Mais au-delà de ces manifestations purement objectives dont les taux, les amplitudes peuvent être évalués, mesurés ... C'est l'aspect subjectif et leurs répercussions qui nous intéresse. Quelles significations peuvent avoir les émotions pour la personne qui les éprouve? Ces points feront l'objet de la deuxième partie. Nous nous situons en tant que chercheur qui interroge d'autres sujets, mais il est évident que nous ne pouvons faire abstraction de nos propres émotions.

I Manifestations physiologiques

Dans le passé, le comportement de certaines personnes ayant subi des traumatismes divers du cerveau a intrigué les chercheurs. Mais avant de disposer des techniques actuelles, dont l'imagerie médicale, il fallait souvent attendre le décès d'un individu pour tenter de comprendre les causes physiologiques de ses réactions. Ces conditions ont rendu l'étude de certains cas très longue, et n'ont pas favorisé le développement de la recherche. Par contre les scientifiques ont réalisé maintes expériences sur les animaux, avec apprentissages-récompenses (labyrinthe, friandises quand le trajet était bon), puis "punitions" (avec situations douloureuses par passages de courant), chats mis en présence de chiens ... pour tenter de comprendre comment l'animal réagissait en cas de sur-motivations positives et négatives. Ils ont également mesuré les réactions de personnes, pendant et après la projection de films plus ou moins violents, les ont sollicitées pour des expériences impossibles à réaliser, pour observer leurs comportements face à ces échecs répétés ... Les situations ont été multiples, les mesures également. Elles ont permis de mettre en évidence de nombreuses réactions physiologiques, face à divers stimuli, mais oblitéraient totalement la personne elle-même. Si les enseignements au niveau des réactions corporelles ont été nombreux, le vécu, la culture, l'éducation de chacun n'étaient pas pris en compte.

a) Les réactions neuro-végétatives

Les manifestations émotionnelles peuvent être très diverses. Nous allons suivre la classification adoptée par Fraisse avant d'évoquer les émotions proprement dites. Paul Fraisse cite tout d'abord les manifestations neuro-végétatives. On distingue habituellement le système nerveux qui obéit à notre volonté (les nerfs moteurs qui commandent à nos muscles par exemple) et le système neuro-végétatif, qui commande à nos viscères, indépendamment de notre volonté. C'est de ce système que dépendent la couleur du visage, la transpiration, les muscles viscéraux, les mimiques faciales non volontaires, les divers maux que nous ressentons ... "La liste des manifestations neuro-végétatives que l'on peut rencontrer dans l'une ou l'autre émotion est longue: conductance cutanée [2], vitesse cardiaque, niveau de la tension sanguine, vaso-constrictions et vaso-dilatations, vitesse, amplitude et régularité de la respiration, température de la peau, sudation, diamètre pupillaire, sécrétion salivaire, fonctionnement digestif, contraction ou relâchement des sphincters, activité électrique cérébrale, analyse chimique et hormonale du sang, des urines et de la salive, métabolisme basal sont plus ou moins modifiés." (Fraisse et Piaget, 1975, page 137-138) Ces manifestations sont incontestables, elles se remarquent dans la plupart des émotions chez tous les sujets. Mais, s'il est prouvé, qu'une même personne va réagir le plus souvent selon un même processus, il est également sûr que deux individus qui éprouvent une émotion semblable, ne réagiront pas physiologiquement de la même façon. De même, il n'y a pas de rapport entre la force des manifestations et l'intensité d'une émotion. La question du sens des émotions s'est donc posée depuis longtemps.

b) Les expressions du visage et les attitudes corporelles

S'il est évident que les émotions se manifestent sur le visage, en particulier au niveau des yeux et de la bouche, les études à ce sujet mettent en évidence qu'elles sont très difficiles à interpréter. Lorsqu'on présente des photos de personnes manifestant la surprise, la peur, la colère ... à des sujets pour qu'ils les commentent, les réponses sont très diverses. Le vocabulaire permettant de nommer les émotions est extrêmement vaste, et reconnaître les émotions manifestées par une personne présente de grandes difficultés, si elles ne s'accompagnent d'une expression verbale. "Les expressions du visage étant toujours un peu ambiguës, il est normal que tout ce qui fournit des indices supplémentaires facilite l'identification des émotions." (Fraisse et Piaget, 1975, page 157). Sont à prendre également en considération les mouvements des mains et la posture du corps. En cas de peur, de surprise, les mains viennent souvent en protection. Quant au corps, on y accorde souvent peu d'attention, mais il est le reflet de l'état d'esprit de la personne. Le maintien corporel global, la façon de se tenir plus ou moins droit ou voûté, signe d'abattement, plus ou moins souple ou raide, reflet de la tension, jusqu'aux mouvements des jambes et des pieds sont très significatifs. En effet, une personne peut veiller à contrôler ses mimiques faciales, mais le contrôle ira rarement à l'ensemble des parties du corps,

d'autant que ces dernières sont souvent cachées.

Ces divers éléments permettent de comprendre pourquoi des images statiques sont difficilement interprétables: "la discrimination des réactions expressives est très supérieure quand celles-ci sont présentées d'une manière dynamique" (Fraisse et Piaget, 1975, page 158). Dans un film, même court, les expressions corporelles sont beaucoup plus faciles à interpréter que sur une photo.

II Sens des émotions

Les divergences entre psychologues sont nombreuses. Elles reposent surtout sur le fait que la définition de l'émotion reste floue. Tous les auteurs s'accordent sur ses manifestations, ainsi que sur le fait qu'aucune manifestation, ni combinaison de ses manifestations caractérisent l'une ou l'autre des émotions. Le coeur s'accélère pour une joie intense, comme pour la peur ou la colère. "Les mêmes réactions viscérales diffuses et banales se produisent dans toutes les émotions; en outre, ces réactions apparaissent dans des états organiques qui ne s'intègrent pas dans des réactions émotives" (Fraisse et Piaget, 1975, page 101). Certaines maladies provoquent des modifications physiologiques identiques à celles causées par les émotions, comme une accélération du rythme cardiaque, une transpiration excessive, des troubles digestifs ... Fraisse ajoute: "à considérer seulement des indices d'activation, nous ne trouverons jamais l'émotion proprement dite qui ne se définit que par rapport à une situation" (Fraisse et Piaget, 1975, page 138). Par contre, les auteurs ne s'entendent pas sur le sens ou la valeur des émotions.

L'émotion est extrêmement difficile à définir. Cependant un certain consensus s'est fait autour de quelques caractéristiques: l'émotion est soudaine, forte, ne dure pas par rapport au sentiment qui est plus faible et plus long [3]. Pourtant, elle est liée au sentiment. Pour Fraisse, à la base des émotions se trouvent les sentiments. C'est sur les sentiments éprouvés que vont se greffer les émotions, c'est-à-dire les manifestations émotionnelles. Dans ce cas encore, l'étymologie nous éclaire et confirme, s'il en était besoin, la double appartenance au corps et à l'intelligence de tout le ressenti personnel. Sentiment vient, comme le verbe sentir, du latin sentio, "percevoir par les sens", mais également "percevoir par l'intelligence" [1]. Notre système nerveux sensitif fonctionne sur ces deux registres. Pour simplifier, nous pouvons écrire que les organes des sens disposent tous de récepteurs sensoriels qui communiquent leurs impressions au cerveau. Ce dernier décode et nous fait prendre conscience de la stimulation ressentie. Il serait difficile de trouver un lien plus étroit entre le corps et l'esprit. Mais cette compréhension du corps par l'esprit ne va pas de soi. L'individu peut ressentir de multiples sensations, il lui arrive souvent de ne pas cerner la cause déclenchant l'émotion, dans un ensemble de facteurs. Selon les théories, les époques, les traductions des simples faits de la vie quotidienne sont très diverses. Nous pouvons distinguer plusieurs sens aux émotions. Plus pragmatiquement, nous nous sommes basés sur la présence ou l'absence d'anticipation pour distinguer plusieurs types d'émotions.

a) Les émotions imprévisibles

Il nous paraît nécessaire de distinguer une certaine progression dans les émotions. Au sommet, nous situons la "véritable" émotion, forte, soudaine, imprévisible pour laquelle la conscience ne peut venir qu'ultérieurement. Dans ce cas, l'individu ne peut être que surpris, il ne peut jamais anticiper et se préparer. Par contre plus tard, souvent en réfléchissant à ce qui s'est passé et le plus souvent encore, en parlant à d'autres de ce qu'il a vécu, lorsqu'il essaie de formaliser et verbaliser, il prend réellement conscience de ce qu'il a éprouvé. Selon l'événement, la personnalité du sujet, celui-ci peut plus ou moins bien réagir. Dans ce dernier cas, on peut parler d'adaptation plus ou moins satisfaisante. Cette notion d'adaptation est au centre de la plupart des débats.

Fraisse explique que pour Darwin, Cannon ..., "l'émotion est un processus adaptatif grâce à la mobilisation énergétique qu'elle réalise face aux exigences de l'environnement" (Fraisse et Piaget, 1975, page 112). En effet, Darwin considérait l'émotion comme une adaptation à l'événement subi par l'individu, résultat d'une longue évolution, ou comme la survivance d'habitudes ancestrales. La colère serait par exemple les vestiges de l'agressivité nécessaire à la défense. L'organisme réagit à une situation générant la peur par une accélération de la circulation sanguine, permettant de mieux irriguer les vaisseaux sanguins, donc de mieux approvisionner les muscles en oxygène et en glucose, aliments par excellence de l'effort. La réaction semble tout à fait adéquate à la situation de départ, l'adaptation est parfaite. Mais cette explication semble maintenant simpliste, les réponses hormonales d'un sujet prennent plus d'une dizaine de secondes, elles ne peuvent expliquer la soudaineté des émotions. D'autres réactions physiologiques seraient à l'origine de la réponse de l'organisme.

b) Les émotions récurrentes

Elles reviennent régulièrement dans les mêmes conditions. Ce sont les émotions telles que les définit Fraisse. Elles comprennent un sentiment, des manifestations neuro-végétatives, des expressions faciales et corporelles, mais ne sont pas imprévisibles, au contraire. Ce sont des émotions, par exemple des peurs, éprouvées dans des circonstances identiques. Si la personne peut agir, en contrôlant sa respiration, en



s'efforçant de marcher calmement pour ne pas se laisser envahir, ses émotions seront plus supportables, et pourront même parfois s'estomper. Par contre, Fraisse affirme clairement: "si on répète une stimulation qui produit habituellement des réactions émotives et si la situation est telle qu'il n'y a pas d'adaptation qui supprime la source de l'émotion, on voit se développer des états anxieux, voire névrotiques" (Fraisse et Piaget, 1975, page 131).

L'élève qui éprouve une saine confiance en lui - il connaît ses capacités, s'est entraîné mentalement à répondre à des questions ... - peut éprouver un léger stress face à une épreuve, mais ne va pas s'effondrer. Les manifestations du stress, mains moites, maux divers ne vont pas le perturber énormément ni le mettre en difficulté face à l'épreuve. C'est une situation qu'il a déjà rencontrée, et il sait qu'elle se renouvellera. Mais dans d'autres cas, le candidat peut complètement paniquer. Il affirme alors avoir des trous de mémoire, et n'arrive plus à rassembler ses connaissances. C'est ce que Fraisse traduit par un niveau de motivation trop important pour ses facultés actuelles. Dans une perspective moins positive, l'élève ne fait plus ou pas confiance en ses capacités, parce qu'il a vécu de nombreux échecs auparavant, qu'il a "décroché". Il a donc réduit son niveau d'aspiration, sa motivation est moindre, l'enjeu n'est pas très important pour lui, il n'a pas investi dans la situation proposée.

c) Les émotions "souvenir"

Elles sont fréquentes lorsqu'on se remémore des événements tristes. Le souvenir d'un ami maintenant disparu nous fait encore monter les larmes aux yeux. C'est la thèse intellectualiste. Pour ses adeptes en effet, l'émotion résulte d'une opposition entre les souhaits de la personne, voire les regrets et la réalité (Fraisse et Piaget, 1975, page 98). Le souvenir d'événements entraînant des représentations qui entrent en conflit ne nous autorise pas à qualifier ce souvenir de soudain. Dans les exemples cités par Fraisse, il est fait appel aux souvenirs de l'individu qui ne sont pas conformes à ce qu'il souhaitait vivre. Ces émotions sont totalement prévisibles. Pour y faire face, la personne peut tenter de chasser de son esprit ce qui la fait souffrir. Il restera très certainement un sentiment de tristesse qui apparaîtra dans le maintien corporel, la voix, mais elle peut éviter les manifestations physiologiques telles que les pleurs. Elle peut aussi se consacrer à des activités qui offriront un dérivatif à ce qui la gêne. Peut-on dire que les manifestations éprouvées sont signes d'adaptation ou de difficulté? Pour certains, le fait de pleurer soulage. Au bout d'un certain temps, la personne n'éprouve plus le besoin de pleurer, comme si elle avait extériorisé le plus douloureux. Reste le souvenir, mais plus paisible.

d) L'émotion, signe d'adaptation ou de "désadaptation"

Dans les différents types d'émotions que nous avons listés, il peut y avoir adaptation ou désadaptation. C'est une distinction qui revient souvent dans les ouvrages. Pradines définissait l'émotion comme une dérégulation par rapport aux sentiments, qui eux sont de l'ordre de la régulation (Pradines, 1943). Fraisse n'oppose pas sentiments et émotions, mais précise: "comme la plupart des autres psychologues ... Nous avons posé que l'émotion correspondait à cette baisse de niveau de l'adaptation qui se manifeste quand la motivation est trop forte par rapport aux possibilités actuelles du sujet" (Fraisse et Piaget, 1975, page 112). Il arrive que l'intensité de l'événement soit telle, que l'organisme ne réagisse plus de façon adéquate. Tant que l'émotion est assimilée à une réaction d'adaptation de l'organisme face à un événement extérieur, elle est jugée positive. Par contre, lorsqu'elle met l'organisme en difficulté pour réagir, elle est jugée négative. Parler de l'émotion dans ses termes nous semble réducteur. Sartre a un tout autre langage (Sartre, 1995). Reprenant un exemple cité par Janet, il cite l'attitude adoptée par une patiente lors d'une consultation. Les questions posées par Janet sont trop difficiles pour elle. La jeune femme choisit de pleurer pour échapper à l'échange. Sartre n'écrit à aucun moment que la conduite est adoptée sciemment, comme certaines démonstrations dont le but est d'attendrir et qui ne relèvent pas de réelles émotions. Mais il semble là, qu'il s'agisse d'une parfaite adaptation du corps, à une épreuve qui le dépasse. Cette attitude paraît négative vis-à-vis d'un code de "bonne conduite" qui nous impose une certaine réserve quand nous sommes en public. Mais elle est tout à fait adaptée pour protéger une personne qui se sent menacée. Pour certains, elle constitue une conduite inférieure, par rapport à un comportement qui serait jugé supérieur. Mais nous notons avant tout qu'elle permet à l'individu de se protéger quand il n'arrive pas à faire face à la situation. Ce que nous interprétons comme un dérèglement, une affection, ne peut-il pas être considéré comme une réaction de sauvegarde, d'homéostasie de l'organisme? Il utilise alors toutes ses ressources pour nous soustraire au danger, pour rétablir un certain équilibre. Nous pouvons aussi parler de fuite, d'abandon de la personne face à l'ampleur de la tâche demandée. Mais le terme de fuite dans cet exemple relève de l'intentionnalité, ce qui n'est pas toujours le cas.

III Emotions et rétro-actions

Nous avons jusqu'à présent considéré les émotions d'un point de vue linéaire. Certains événements entraînent des sentiments et des manifestations physiologiques. C'est exact, mais incomplet. Nous savons maintenant, que le corps humain, et en particulier le cerveau, sont l'objet de nombreuses rétro-actions. C'est le domaine de la neuro-biologie, très complexe. En ce qui concerne les émotions, Fraisse affirme également que le sujet peut agir sur ses réactions neuro-végétatives. Lorsqu'il prend conscience de l'accélération de ses palpitations cardiaques, il peut s'efforcer de respirer calmement. C'est ce que préconisait William James quand il

recommandait de compter jusqu'à dix à quelqu'un qui sentait la colère monter en lui. James pensait agir directement sur l'émotion (James, 1909). Pour lui, nos réactions précèdent nos sentiments: si nous modifions nos réactions, nos émotions changeront inévitablement. Il a été largement critiqué par la suite. Si l'explication qu'il en faisait est contestable, le procédé est par contre très intéressant. Conscients d'une peur qui aurait tendance à nous faire fuir, nous pouvons nous efforcer de rester sereins, d'adopter l'attitude la plus tranquille possible, afin de ne pas nous laisser submerger par l'émotion, et de garder notre calme. A l'inverse, envahis d'une certaine langueur, nous pouvons nous efforcer de nous tenir droit et activer nos gestes, nos prises de décisions. Nous faisons alors intervenir le cortex, la volonté, afin de ne plus être sous l'unique dépendance du neuro-végétatif. Mais comme nous l'avons écrit précédemment, cela suppose d'être conscients de nos émotions. Dans certains cas, une personne sait qu'elle a tendance à perdre ses moyens. Elle se raisonne, met en place des procédés expérimentés ou intuitifs, pour ne pas céder à la panique. Par contre, si l'émotion est réellement soudaine, imprévisible, ces anticipations ne semblent pas possibles.

Conclusion

Les manifestations physiologiques, expressions faciales et corporelles sont signes de nos émois, c'est incontestable. Elles apparaissent plutôt gênantes. Nous tentons le plus souvent de les cacher. Elles provoquent divers malaises, sont même parfois douloureuses. Il est compréhensible de ne pas apprécier les divers maux qui manifestent nos sentiments. Mais ces manifestations ne constituent en aucune façon la grille d'interprétation de notre ressenti. Par contre, quel lien unit ce que nous éprouvons intérieurement et ce qui est perçu de l'extérieur? Les émotions nous permettent-elles de nous adapter ou sont-elles la preuve d'une "conduite inférieure", d'un manque d'adaptation? Faut-il s'adapter à tout? Ne pas s'adapter à l'intolérable, à la souffrance paraît tout à fait sain et normal. Nous avons tendance à ne désirer que les "bonnes" émotions. Celles qui nous font plaisir, qui ne nous mettent pas en difficulté. C'est souvent l'inverse qui se produit. Nous sommes bousculés, déstabilisés par les aléas de la vie. Il nous paraît important d'insister sur les aspects positifs de l'émotion. Pour reprendre les travaux de Fraisse, il s'agit d'une activation. C'est d'abord une mise en mouvement, une motivation à agir ou réagir. Certains ressentis ne sont-ils pas également stimulants? Cela ne fait aucun doute. Boris Cyrulnik l'affirme clairement lorsqu'il écrit: "Nous pouvons établir une sorte de barème des traumatismes, (...) d'une manière globale (...). Mais l'échelle ne dit pas que le pire stress, c'est l'absence de stress, car le manque de vie avant la mort provoque un sentiment désespérant de vide avant le vide" (Cyrulnik, 2002, page 35-36). Enfin, il faut avouer que le fonctionnement du corps, comme celui de l'esprit est d'une telle complexité, utilise tellement de voies nerveuses, de rétro-actions que rien ne s'explique simplement, et qu'il nous faut absolument lâcher prise. Nous ne comprenons pas tout, ne maîtrisons pas tout, même si chaque pas dans notre connaissance est un progrès. Admettre que l'émotion est déjà la manifestation de la vie, n'est-ce pas le plus important? Ressentir une émotion, c'est bien être doué de sensibilité, être vivant.

NOTES

1] Dictionnaire Gaffiot.
2] Cette donnée est appelée R.P.G., ou Réaction Psycho-Galvanique.
3] Nous verrons plus tard que Pradines n'est pas d'accord avec cette opposition entre émotions et sentiments.

BIBLIOGRAPHIE

Cyrulnik Boris (1999), Un merveilleux malheur, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 218.
Fraisse Paul, Piaget Jean (1963), Traité de psychologie expérimentale: motivation, émotion et personnalité, tome V, 3ème édition 1975, Paris, Presses Universitaires de France, p. 287.
James William, 1909, Précis de psychologie, traduit par E. Baudin et G. Bertier, Paris, Marcel Rivière, p. 631.
Pradines Maurice, 1943, Traité de psychologie générale: les fonctions universelles, tome I, Paris, Presses Universitaires de France, p. 746.
Ribot Théodule, 1939, La psychologie des sentiments, seizième édition, Paris, Presses Universitaires de France, p. 452.
Sartre Jean-Paul (1938), Esquisse d'une théorie des émotions, Paris, Hermann, 1995, p. 124.